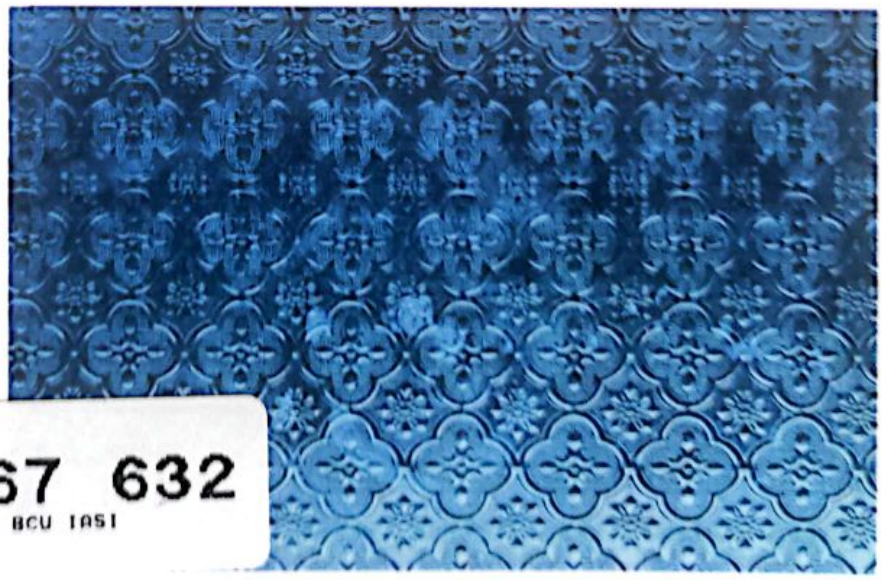
TRITONIC

ȘTIINȚE POLITICE

Adrian Miroiu

ISPITA IDEALULUI

Despre lumile perfecte și cele fezabile



II 467 632
BCU IAȘI

Scanned with CamScanner

Adrian Miroiu

870341

ISPITA IDEALULUI

Despre lumile perfecte și cele fezabile

0 000011 15319 BCU IAȘI

BIBLIOTECA CENTRALĂ UNIVERSITARĂ "M. EMINESCU" • IAȘI •
- 9. AUG. 2021
ACU

TRITONIC
Editura Tritonic
București 2019

Scanned with CamScanner

Cuprins

Introducere 9

PARTEA I. Ilustrări

Capitolul I. Logica experimentelor mintale 17

1. Contrafactualii, mai întâi 17
2. Exemple de experimente mintale 36
3. Metoda experimentelor mintale 56

Capitolul II. Experimente mintale moral-politice în gândirea românească 62

1. Puterea exemplului 66
2. Călătorii de învăţământ şi pregătire 76
3. Carnetele de cecuri 91
4. O alegere constituţională 112

PARTEA a II-a. Conceptualizări

Capitolul III. Două feluri de idealizări 163

1. Idealizare, adevăr şi falsitate 163
2. Strategia liniară 174
3. Strategia structurală 185

Capitolul IV. În contra stărilor ideale 197

1. Nevoia de o stare ideală 201
2. Rolul cognitiv al stărilor ideale 205
3. Starea de referinţă 210
4. Statutul metodologic al stărilor ideale 226
5. Despre ceea ce e fezabil 237

Concluzii 260

Referinţe bibliografice 267

Scanned with CamScanner

Dzicem că de ar hi cutare şi cutare, acmu ar hi într-altŭ chip. Iară nu suntŭ vremile supt cârma omului, ce bietul om supt vremi.

Miron Costin

Scanned with CamScanner

INTRODUCERE

Acum treizeci de ani, în 1989, am scris o carte pe care am publicat-o apoi cu titlul *Argumentul ontologic* (Miroiu: 2001). Nemulţumit de cele cinci probe a posteriori pentru existenţa lui Dumnezeu ale lui Thoma d'Aquino, mă aplecasem asupra celei a priori, a lui Anselm din Canterbury: ea pretindea că doar prin investigarea conceptelor noastre, fără a mai trebui să ne uităm şi la felul în care este lumea, putem dovedi că Dumnezeu există. Am alcătuit un tom voluminos, făcând ceea ce se numeşte filosofie de fotoliu. Concluzia la care am ajuns nu era simplă, nu consta pur şi simplu în susţinerea că argumentul aşa-numit ontologic e valid sau nu (şi, ca urmare, nu ajungeam nici la afirmaţia că Dumnezeu există, nici la cea că nu există). Semnificaţia argumentului ontologic este mai adâncă. Mai degrabă, conchideam eu, investigarea lui produce o sentinţă de felul: pentru a fi valid, argumentul trebuie reconstruit admiţând că vizează o entitate cu trăsături speciale, pe care eu le-am numit "reflexive" (vezi şi Miroiu 2017a, cap. 4). El poate fi reconstruit ca valid dacă înţelegem divinitatea ca Dumnezeu întrupat (deci dacă îl luăm ca punct focal al argumentării pe Iisus Hristos). Pe de altă parte, studiul din fotoliu al unei teme ca existenţa lui Dumnezeu nu constă exclusiv în clarificarea conceptelor noastre. Căci prin astfel de clarificări putem apoi să ne îndreptăm şi către alte subiecte şi să le reconstruim în modalităţi mai proapspete.

În cartea de faţă fac iarăşi uz de stilul filosofic de a argumenta din fotoliu. Căci, alături de argumentul ontologic,

Scanned with CamScanner

experimentele mintale sunt exemplare pentru acest mod de a filosofa. Nu voi susține că experimentele mintale sunt suficiente pentru a stabili anumite concluzii, de exemplu pentru a întemeia o judecată morală; dar cred că ele pot avea un rol aici, prin indicarea fie a unor premise, fie a unor forme speciale de argumentare (Mackie 1977, p. 38). Nu voi susține nici că filosofii au un statut special în formularea unor astfel de construcții conceptuale. Ei nu fac ceva cu totul deosebit de oamenii de știință, fie ei din științele naturii, fie din cele sociale. Căci la baza experimentelor mintale sunt abilități cognitive generale, la care apelăm în multe alte cazuri. Capacitatea de a folosi contrafactualii e una dintre acestea (Williamson 2005). Cum putem folosi experimentele mintale în cercetările noastre (în particular, în cele filosofice) – iată una dintre mizele acestei cărți.

Cartea are două părți. În prima introduc ideile de contrafactual și de experimente mintale. Voi păstra la un minimum considerațiile de natură mai generală, mai abstractă. Scopul meu nu e acela de a analiza aceste idei, ci de a pregăti analizele din a doua parte. De aceea, cel mai important va fi să indic trăsăturile structurale ale unui experiment mintal. Voi face acest lucru în special prin apelul la exemple.

În capitolul 1 voi începe cu exemple de contrafactuali. Apoi, trecând repede peste experimentele mintale din științele naturii, mă voi concentra pe cele care privesc viața socială. Dar și aici voi fi zgârcit. Cu prețul dezamăgirii cititorului, din exuberanta diversitate a experimentelor mintale discutate azi în științele sociale și în filosofia moral-politică, mă voi opri la doar câteva exemple, dintre cele

Scanned with CamScanner

clasice. Exemplele date îmi vor permite să fac câteva comentarii mai generale, atât cu privire la contrafactuali, cât şi cu privire la natura, structura şi rolul experimentelor mintale.

Deşi nu sunt în întregime în acord cu poziţia lui Kuhn (1982), ea cred că rezumă bine locul pe care îl putem acorda experimentelor mintale în cercetarea ştiinţifică sau filosofică[1]: după Kuhn, prin experimentele mintale noi învăţăm ceva nu numai despre conceptele noastre, ci şi despre lume. "Rezultatele experimentelor mintale pot fi aceleaşi cu cele ale revoluţiilor ştiinţifice: ele pot permite cercetătorului să folosească ca parte integrantă a cunoaşterii sale ceea ce această cunoaştere facuse sa-i fie mai înainte inaccesibil. Acesta este sensul în care ele schimbă cunoaşterea lui despre lume" (p. 305).

În capitolul 2 voi schimba oarecum modul de a argumenta. Acest capitol poate fi privit ca un interludiu, căci cele discutate în el vor fi apoi puţin utilizate. Voi prezenta câteva experimente mintale care au fost formulate de autori români. Ele îmi par nu doar interesante ca exemplificări, între multe altele posibile, ale unor idei mai generale. Îmi par esenţiale pentru cei care trăim în această ţară, în cultura şi limba ei, pentru cei care predăm cursuri unor studenţi români. Mai mult, sper că unele dintre aceste reconstrucţii ale textelor asupra cărora m-am aplecat spun lucruri noi despre autorii acestora (de exemplu, despre preocupările de etică ale

[1] Las deschisă tema distincţiei dintre cele două; în ce mă priveşte, sunt sceptic că putem trasa o linie fermă despărţitoare între ştiinţă şi filosofie.

Scanned with CamScanner

lui I. Slavici), confirmă semnificaţia teoretică a perspectivelor formulate de unii autori (marxistul C. Dobrogeanu-Gherea), dezvăluie o faţă prea puţin cunoscută ori analizată a altora (îl am în vedere pe C. Noica), în sfârşit ne provoacă să iluminām o teorie politică extrem de originală – iar aici mă refer la cea pe care o putem discerne în *Ţiganiada* lui I. Budai-Deleanu.

Partea a doua a cărţii ia ca presupunere folosirea metodei experimentelor mintale în unele constructe filosofice. Capitolul 3 ia în discuţie conceptul de idealizare şi indică premisele epistemologice şi metodologice care sunt în joc. Contribuţia pe care o aduc paginile capitolului este distincţia între două feluri de idealizări: liniară şi structurală. Mă voi opri mai pe larg asupra celei de-a doua forme de idealizare (pe care o exemplific prin felul în care tratează Rawls în experimentul lui mintal al poziţiei originare proprietatea persoanelor de a fi rezonabile, de a avea un simţ al dreptăţii) şi voi argumenta pe de o parte că ea conduce la postularea unor stări de lucruri distincte prin natura lor de cele pe care le putem găsi în lumea reală sau în care aceasta ar putea să devină şi, pe de altă parte, că din acest motiv nu avem abordări satisfăcătoare ale felului în care pot fi corelate cele două tipuri de stări de lucruri, în particular ale celui în care putem trece de la o stare postulată la una reală.

Capitolul 4 se apleacă pe larg asupra stării de lucruri postulate. Abordarea standard constă în a o descrie ca o stare de lucruri ideală (o cetate perfectă, o societate caracterizată prin dreptatea ideală etc.); mai mult, această strategie argumentativă este atât de adânc încorporată în felul în care suntem dispuşi să vedem lumea încât ea ne apare ca evident corectă. În acest capitol aduc în discuţie o baterie de

Scanned with CamScanner

argumente împotriva apelului la un astfel de ideal ca instrument de evaluare a stărilor de lucruri reale[2]. În locul acestei metode a idealului sugerez o metodă comparativă; în locul admiterii ca principiu explicativ a stărilor ideale, înţelese ca entităţi de sine stătătoare, propun tratarea lor ca reguli de evaluare (deci susţin înlocuirea unei abordări ontologice cu una metodologică).

Cum ar arăta atunci o cercetare care se abţine de la a postula idealuri în raport cu care facem evaluări, în particular judecăţi de natură morală? Paragraful final al cărţii, în care sunt notate câteva concluzii, arată că zgârcenia ontologică relativă la idealuri nu doar că nu este deficitară, ci are virtuţi importante. Căci, mai întâi, ea ne cere să ne îndreptăm atenţia nu către metoda simplificării, ci mai curând către cea a căutării în lume a unor itemi care servesc cu brio scopurilor noastre de a cunoaşte. În domeniul moralei, apelul nu la principii abstracte, ci la situaţii concrete sau chiar la persoane concrete – precum de pildă înţeleptul practic al lui Aristotel – ne poate ghida cel puţin satisfăcător în formularea unor judecăţi morale corecte şi eficiente. Mai în general, nu ispita idealului abstract, ci căutarea contextuală a acelor obiecte sau fenomene care fac parte din realitatea pe care o cercetăm şi care reuşesc să dea seamă, să explice acea realitate va reprezenta genul de cercetare care care cred că merită să fie stimulat.

---

[2] Această perspectivă filosofică este descrisă pe larg şi într-un sens mai general în Miroiu (2017a).

Scanned with CamScanner

Sper ca aceste concluzii să fie îndeajuns de clare pentru a corect înțelese, dar și îndeajuns de puternice pentru a merita să fie urmărite.

AM, septembrie 2019

Scanned with CamScanner

PARTEA I. Ilustrări

Scanned with CamScanner

Capitolul I. LOGICA EXPERIMENTELOR MINTALE

Experimentele mintale fac uz, în chip esenţial, de construcţii contrafactuale. De aceea voi începe prin a introduce acest concept. Apoi, mai pe larg, îl voi discuta pe cel de experiment mintal. Voi proceda în fiecare din cele două cazuri în felul următor: voi porni nu la o caracterizare abstractă, ci de la câteva exemple alese cu grijă – puţine, dar relevante. Căci exemplul este poarta atât către o mai bună înţelegere, cât şi către eliminarea erorilor. Abia apoi vor face comentarii cu un caracter mai general. Exemple de contrafactuali şi de experimente mintale vor fi date şi în alte părţi ale acestei cărţi. Capitolul II, în particular, va fi dedicat reconstrucţiei ca experimente mintale a unor texte importante din cultura română.

1. Contrafactualii, mai întâi

În viaţa de zi cu zi facem uz adesea de expresii condiţionale. Zic: dacă plouă, îmi iau umbrela. Dar azi a plouat, iar nu eu mi-am luat umbrela, fiindcă nu m-am uitat la buletinul meteorologic şi nu am ştiut că va ploua. Îmi zic atunci: dacă aş fi ştiut că va ploua, mi-aş fi luat umbrela. Prin această formulare am exprimat un contrafactual[3] (adică o

[3] Poziţia mea filosofică, pe care am expus-o în Miroiu (2001), este aceea că enunţurile contrafactuale (şi, în general, cele "modale") sunt esenţiale în analiza unor teme filosofice majore; că apelul la expresii formulate la modul indicativ este adesea înşelător şi ne duce pe

Scanned with CamScanner

propoziție care admite ceva în răspărul a ceea ce se întâmplă de fapt). El presupune câteva lucruri. Mai întâi, presupune ignoranța mea în ce privește vremea de azi; la care se adaugă faptul că a plouat și, de asemenea, faptul că nu mi-am luat umbrela atunci când am plecat azi dimineață de acasă. Contrafactualul constă în a admite ca premisă opusul uneia din aceste premise: anume, să zicem că aș fi știut cum va fi vremea azi. Atunci, admițând în continuare toate celelalte premise, lumea mea ar fi fost altfel: una în care aș fi avut la mine umbrela.

Tot pentru a indica structura contrafactualilor, să luăm și un alt exemplu. El privește un episod din istoria Romei (vezi de pildă Rescher: 2007, pp. 182 – 183):

> Dacă Cezar nu ar fi trecut Rubiconul împotriva Republicii romane, aceasta ar fi existat încă mult timp.

Acest contrafactual se bazează pe câteva fapte pe care le admitem ca reale: (1) revoltându-se împotriva Republicii romane, Cezar a trecut Rubiconul; (2) revolta lui Cezar a destabilizat Republica și aceasta nu a mai rezistat mult timp; (3) în Republica Romană nu erau alte condiții care să o facă să nu mai existe. Această ultimă propoziție are un rol esențial: căci contrafactualul are sens numai dacă restrângem dramatic diferențele dintre ceea ce s-a întâmplat de fapt

---

drumuri greșite (exemplul meu favorit este acela al propozițiilor care afirmă existența a ceva). De aceea, cred că trebuie să plecăm de la expresii mai complicate, construite în forma unor condiționali, în particular a unor contrafactuali, pentru a infera apoi concluzii filosofice.

Scanned with CamScanner

(conform propoziţiei (1)) şi ceea ce s-ar fi putut întâmpla dacă lucrurile ar fi stat altfel. Contrafactualul cere să luăm ca adevărată propoziţia non-(1). Atunci, prin (2), Republica romană nu ar fi fost destabilizată; iar prin (3) ea ar fi continuat să existe mult timp.

a) Exemple de contrafactuali

Mai jos prezint câţiva contrafactuali. Dau aceste exemple pentru a face mai intuitive comentariile din următoarea secţiune. Am ales să folosesc şi câteva texte care includ contrafactuali privitori la evenimente din istoria noastră. În câteva cazuri am făcut mici comentarii. Uneori este nu doar plăcut, ci şi instructiv să citim astfel de scrieri din perspectiva teoretică pe care o preferăm.

i) Nasul Cleopatrei

Celebrul exemplu de contrafactual al lui Pascal e formulat într-un context în care el susţine că evenimente foarte importante au cauze extrem de greu de definit şi de înţeles: "Cine vrea să cunoască deplin vanitatea omului nu are decât să cerceteze cauzele şi efectele iubirii. Cauza e *un nu ştiu ce* (Corneille), iar efectele sunt catastrofale. Acest *nu ştiu ce*, atât de puţin lucru că abia dacă-l sesizăm, mişcă pământul, prinţii, armatele şi lumea întreagă". Şi, ca un sumar al argumentului, el notează: "Nasul Cleopatrei: dacă ar fi fost mai scurt, faţa pământului ar fi fost cu totul alta" (Pascal: 1998, p. 221); dacă nici Cezar, nici Marc Aureliu nu s-ar fi

Scanned with CamScanner

îndrăgostit de Cleopatra, pesemne că ei ar fi acţionat altfel, iar în consecinţă istoria lumii reale ar fi fost diferită[4].

ii) Puterea politică

Orice student în ştiinţa politică poate să reproducă un contrafactual celebru, care e inclus în definiţia unuia dintre conceptele centrale ale disciplinei: cel de putere (politică). Definiţia sună astfel: să presupunem că avem doi agenţi *A* şi *B* (persoane individuale sau agenţi colectivi). Atunci vom spune că "*A* are putere asupra lui *B* în măsura în care el îl poate face pe *B* să facă ceva ce *B* nu ar face altminteri" (Dahl: 1957, p. 203). Puterea nu poate fi înţeleasă dacă ne uităm doar la comportamentele efective ale actorilor; pentru a o înţelege e nevoie să facem apel la contrafactuali, la felul în care actorii s-ar comporta în alte situaţii decât cele reale, pe care le stipulăm.

Acest contrafactual este important pentru că indică faptul că conceptele ştiinţifice au încrustată în ele cerinţa de a se putea aplica nu numai stării de fapt, ci şi – în mod esenţial – unora ipotetice.

Dahl aminteşte în textul său faptul că definiţia puterii este ambiguă. Căci puterea poate fi luată fie doar în sensul de asociere între cele două fenomene, fie într-unul mai tare, de

---

[4] În ultimele decenii au devenit tot mai populare diverse istorii contrafactuale, scrise fie de istorici profesionişti, fie de jurnalişti şi scriitori, fie promovate în diverse filme, seriale tv etc. Nu e aici scopul meu să intru în detaliile acestor (uneori extrem de fascinante) construcţii intelectuale. Pentru o astfel de istorie contrafactuală, care pleacă de la exemplul nasului Cleopatrei, vezi Ober (2005).

Scanned with CamScanner

cauză. Şi, evident, el face referire la Hume. Textul următor a introdus analiza ideii de cauzalitate în termeni de contrafactuali:

> putem ... defini cauza ca fiind *un obiect, urmat de un altul, în aşa fel încât toate obiectele asemănătoare primului sunt urmate de obiecte asemănătoare celui de-al doilea.* Sau, cu alte cuvinte, *în aşa fel încât dacă primul obiect n-ar fi fost, cel de-al doilea n-ar fi existat niciodată* (Hume: 1987, pp. 149 – 150).

În chip ciudat, aici Hume pare să susţină că avem două definiţii ale ideii de cauză care ar fi echivalente. Or, de bună seamă că prima definiţie a cauzei ca regularitate nu poate fi aceeaşi cu a doua definiţie, care se bazează pe un condiţional. Nu este aici locul să detaliez modul în care autori contemporani au reconstruit conceptul de cauzalitate cu ajutorul contrafactualilor[5]; scopul meu a fost doar acela de a sugera cum contrafactualii sunt relevanţi pentru a înţelege concepte fundamentale, precum cele de putere sau de cauză.

iii) Bietul om supt vremi

Cronicarul Miron Costin (cum mărturiseşte chiar el, nu s-a putut abţine să nu dea acel exemplu) povesteşte cum domnitorul Vasile Lupu a abandonat cetatea Hotinului, făcând greşeala să nu lase acolo o garnizoană cât de mică. Or, Gheorghe Ştefan, pretendentul la tronul Moldovei, a putut astfel să cucerească Hotinul, iar soarta lui Vasile Lupu a fost

---

[5] Vezi de exemplu Lewis (1973a; 1973b; 2000).

Scanned with CamScanner

pecetluită. Şi se plânge Costin: de-ar fi rămas domn, cât de multe ar fi putut lucra Vasile-Vodă! Cronicarul ştie bine că, argumentând astfel, face apel nu la ceea ce a fost, ci la ceea ce ar fi putut să fie. "Dzicem că de ar hi cutare şi cutare, acmu ar hi într-altŭ chip".

Textul lui Costin e interesant şi din un alt motiv. Imediat după fraza tocmai citată este o alta, între cele mai cunoscute în limba noastră: "Iară nu suntŭ vremile supt cârma omului, ce bietul om supt vremi" (Costin: 1958, p. 141). Ideea pare următoarea. Costin admite că uneori oamenii pot alege: unele din alegerile lor sunt bune, însă altele sunt "mari sminteli". Or, evenimentele se pot derula apoi implacabil: o greşeală ca cea a lui Vasile-Vodă a avut ca rezultat distrugerea totală a averii şi a familiei acestuia. Ceea ce înseamnă că e greu să imaginăm, să zicem, o stare contrafactuală în care, deşi a lăsat fără apărare Hotinul, soarta lui Vasile-Vodă ar fi rămas bună. Miron Costin avertizează: suntem îndreptăţiţi să facem apel la raţionamente contrafactuale. Dar există limite pentru ele: ele trebuie să se răstrângă la ceea ce putem în chip legitim să considerăm că s-ar fi putut întâmpla într-alt chip. Nu e însă corect să procedăm la fel şi acolo unde acţiunea noastră nu ar mai putea să facă diferenţa, adică acolo unde determinismul social ("vremile") e mai puternic decât voinţa individuală.

iv) Munţi, codri şi cetăţi

De la Paul din Alep a rămas un *Jurnal de călătorie in Moldova şi Valahia*. Acesta venise pe la 1658 în cele două ţări române împreună cu Macarie, patriarhul Antiohiei. Într-un

Scanned with CamScanner

pasaj memorabil, Paul povestește o discuție pe care a avut-o cu marele vornic Preda Brâncoveanu, un om care, zice Paul, iubea mult istoriile:

> el m-a întrebat despre țara noastră. Eu i-am povestit despre ea, despre clădirile ei din piatră și despre cetățile ei nebiruite, și despre cum [se face că] noi nu cunoaștem frica [de năvălitori] ori focul ori altele asemenea. El mi-a răspuns: „Adevărat ai grăit, numai că noi îi mulțumim lui Dumnezeu – slăvit fie numele Lui! – că în țara noastră nu sunt cetăți, ci cetățile și fortărețele țării noastre sunt munții aceștia și codrii pe care nimeni nu îi poate birui! Căci de-ar fi fost cetăți în țara noastră, turcii ne-ar fi alungat demult din tărâmul acesta! Din pricina aceasta nu au ei puterea de a-l stăpâni și de a se așeza aici". Și multă dreptate aveau spusele lui. (Paul din Alep: 2014, pp. 408 – 409)

Marele vornic argumenta nu numai că existența munților și codrilor din Valahia făcea superfluă construcția cetăților, ci, mai mult, că munții și codrii sunt instrumente de apărare mult mai eficiente decât cetățile. Iar forța argumentului venea din imaginarea unei situații ipotetice în care sunt împlinite cerințe care, pentru un sirian precum era Paul, păreau cât se poate de normale: că și la noi ar fi fost înălțate cetăți puternice. Or, dacă așa ar fi fost să stea lucrurile, consecințele ar fi fost mai proaste decât cele pe care le vedem în lumea reală.

Acest text este citat și de C.C. Giurescu, în a sa *Istorie a românilor*. Și nu e surprinzător să găsim în lucrările lui Giurescu un argument apropiat ca structură. Pasajul de mai jos are, desigur, o miză mult mai importantă pentru autor, pe

Scanned with CamScanner

care o voi aminti pe scurt în cele ce urmează. Dar, pentru ceea ce interesează aici, şi acesta presupune un contrafactual:

> Am fost tot timpul în calea năvălitorilor asiatici, „în calea răotăţilor", cum spune atât de expresiv cronicarul moldovean Grigore Ureche. În timp ce alte popoare, la adăpost sau, în orice caz, mai ferite, clădeau catedrale minunate şi palate impunătoare, noi ridicam din bârne sau din pământ, pe locul celor arse sau dărâmate, alte biserici modes e şi alte bordeie. Era zadarnic să construim în stil mare sau pe termen lung: a doua zi putea să vie iarăşi prăpădul. ...Din acest răstimp de nesiguranţă vine, se pare, acea tendinţă spre provizorat care se observă încă – din păcate – în societatea noastră. Poate tot de aici şi precaritatea, la foarte mulţi, a spiritului de economie şi de prevedere, cu corespondentul său firesc: dorinţa de a trăi intens clipa prezentă, neştiind mâine ce o să fie (Giurescu: 1946, p. 17).

Repet: "Era zadarnic să construim în stil mare sau pe termen lung: a doua zi putea să vie iarăşi prăpădul", scrie Giurescu. În esenţă, istoricul susţine aici un contrafactual ascuns. Căci intenţia expresiei este următoarea: dacă am fi adoptat strategia de a construi precum în ţările din Vest, atunci ne-am fi confruntat cu o imediată distrugere a ce construiam.

Acest contrafactual are ca scop să legitimeze o strategie specifică de comportament. Giurescu ia ca motiv explicativ o împrejurare istorică – suntem „în calea răotăţilor" – pentru a justifica ceea ce el considera că e un tip

Scanned with CamScanner

specific românesc de construcţie instituţională[6]. Anume, dezvoltarea unor preferinţe pentru produse (rezultate), atât materiale cât şi culturale, care încearcă să minimizeze costurile prin minimizarea eforturilor. Argumentul lui Giurescu curge cam în felul următor. Dacă investeşti 100 de lei, poţi pierde 100 de lei; dar dacă investeşti numai 5 lei, pierderea cea mai mare pe care o poţi avea este de doar 5 lei, nu mai mult. Construcţia unei catedrale minunate cere eforturi mari; mult mai mari decât a unei biserici de lemn. Dar când există o probabilitate mare ca ceea ce ai construit să fie distrus, atunci e de preferat să te comporţi în aşa fel încât să ai o pierdere mai mică. Evident, economisirea nu este o soluţie. Încă D. Cantemir nota în acest sens că ţăranii moldoveni "se mulţumesc să adune în jitniţe numai atât cât le trebuie pentru hrana lor vreme de un an sau, cum au ei obiceiul să zică, până la pâinea cea nouă" (Cantemir: 2001, p.172)

Ca şi realizările fizice (o biserică sau o locuinţă), cele instituţionale ar trebui să fie tot sub semnul minimizării eforturilor: aranjamentele instituţionale construite sunt puţin complexe, simple. Lor nu trebuie să li se ceară să producă echilibru, stabilitate[7]. Dimpotrivă, li se poate cere doar să ofere o soluţie acceptabilă unei anumite situaţii. Iar acest lucru impune ca instituţiile să fie cât mai simple[8].

---

[6] Giurescu admite, se vede limpede, un excepţionalism românesc.

[7] Dintr-o altă perspectivă, voi discuta chestiunea stabilităţii în capitolul II4b.

[8] În Miroiu (2016, §2.5) am argumentat pe larg că aşa se întâmplă în cazul unor aranjamente instituţionale tradiţionale româneşti, precum obştea ţărănească.

Scanned with CamScanner

Giurescu dă un nume acestui tip de şabloane comportamentale: sunt "provizorii"; iar provizoratul[9] ar caracteriza răspunsul adaptativ la situaţia de a te afla într-un context nefavorabil, mereu supus unor contingenţe deloc previzibile.

Să observăm că această soluţie depinde de un contrafactual: dacă am proceda altfel atunci rezultatele la care am ajunge ar fi mai proaste (în sensul că ar însemna pierderi mai ridicate).

Pare natural să conchidem, din cele zise aici, că strategia de comportament indicată de acest argument ar consta în maxima: procedează în aşa fel încât să regreţi cât mai puţin! Când ştiu că evenimentele în situaţia dată sunt extrem de puţin previzibile, iar probabilitatea ca ele să evolueze nefavorabil este foarte mare, atunci mă întreb cum să fac încât apoi să regret cât mai puţin. Răspunsul: minimizează eforturile depuse! – este unul în linie cu această strategie.

O strategie de acest fel este binecunoscută în cercetarea ştiinţifică (în teoria matematică a jocurilor şi în aplicaţiile acesteia). Ea reprezintă aşa-numita "strategie a regretului" şi constă în recomandarea de a minimiza cel mai

---

9 Giurescu nu e departe aici de Cioran, cel din *Schimbarea la faţă a României* (Cioran: 2011). După Cioran, societatea românească se caracterizează printr-o cultură a imediatului, a geniului momentului, a lipsei de tragism (deci de potenţială confruntare a unor principii generale inflexibile), a promovării mediocrităţii, a ceea ce el numeşte viziunea circumstanţială asupra vieţii, cu corolarul ei: acţiunea care nu e ghidată de obiective, ci doar de capacitatea de a te descurca. Sau vezi Noica (1997, p. 162), unde el invocă "experienţa românească a neaşezării, a deşertăciunii".

Scanned with CamScanner

mare regret posibil. Adică: ne uităm la rezultatele posibile; vedem în fiecare ce pierderi am avea şi cât am regreta comparând cu cel mai bun rezultat pe care îl putem estima; iar apoi alegem acel comportament care minimizează aceste pierderi[10].

v) Noroc cu unii cârmuitori

În *Letopiseţul Ţării Moldovei* Neculce povesteşte cum a reuşit domnitorul Nicolae Mavrocordat să îndrepte lucrurile în Moldova, imediat după bătălia de la Stănileşti (1711), în care armata turcă învinsese trupele ruso-moldovene. Ţara, zice Neculce, era stricată rău de jafurile ruşilor, tătarilor şi turcilor. Numeroase plângeri erau depuse la domn. Nicolae Mavrocordat, aflat la a doua domnie, reuşeşte să împartă în aşa fel dreptatea încât nemulţumirile să fie cât mai mici, iar situaţia oamenilor să devină mai bună (să se producă "multă chiverniseală").

Şi, conchide cronicarul: "Nărocul ţărâi că s-au tâmplat atunce de au venit Neculai-vodă. Iar de-ar hi venit atunce altu domnu, mai prost, ar hi fost prè rău de moldoveni" (Neculce: 2001, p. 250). Starea de fapt, nu foarte bună, e comparată aici de Neculce nu cu una de preferat – ci, dimpotrivă, cu o ipotetică situaţie în care evenimentele ar fi putut decurge mult mai prost decât au fost ele de fapt. Această din urmă trăsătură a contrafactualului amintit aici e foarte importantă, şi o vom întâlni în partea a doua a cărţii: situaţia diferită de

---

[10] Această procedură e descrisă, de exemplu, în Miroiu (2017b, pp. 63 – 66; 305 – 310). Am arătat acolo şi care sunt deficienţele acesteia

Scanned with CamScanner

cea efectivă, care este închipuită, nu e cea de dorit, ci dimpotrivă, e una mai puţin dezirabilă.

vi) 200 de zile mai devreme

În anii '80 în România un contrafactual ajunsese la nivelul unui simbol naţional. Foarte simplu formulat, el suna astfel:

> Dacă nu ar fi avut loc actul de la 23 august 1944, atunci cel ce-al doilea război mondial ar fi durat 200 de zile mai mult.

Formula aceasta a fost promovată intens printr-o carte al cărei prim autor era istoricul Ilie Ceaușescu, fratele lui Nicolae Ceaușescu: *200 de zile mai devreme. Rolul României în scurtarea celui de-al doilea război mondial*[11] (Ceaușescu, Constantiniu, Ionescu: 1985). Autorii au încercat să ofere o prezentare cât mai riguroasă acestei idei. Datele pe care se bazează, susţin ei, sunt toate extrase din realitate, chiar dacă scenariul contrafactual pe care îl realizează este, desigur, numai prezumtiv (p. 165). Altfel zis, în construirea contrafactualului ei se bazează pe date reale cu privire la desfășurarea altminteri "normală" a operaţiunilor militare, încearcă să devieze cât mai puţin de la acestea şi analizează în

[11] Așa cum se obișnuia în acei ani, în carte este preluată din discursurile lui N. Ceaușescu din anii '80 următoarea definire a actului de la 23 august 1944: "revoluţie de eliberare socială și naţională, antifascistă și antiimperialistă".

Scanned with CamScanner

această logică ceea ce s-ar fi întâmplat dacă actul de la 23 august 1944 nu ar fi avut loc.

Mai specific, obiectivul autorilor este să calculeze timpul necesar deplasării de fronturi în "virtuale condiţii normale", adică "aşa cum îşi planificase conducerea militară hitleristă scontând pe prezenţa României în continuare în Axă" (p. 164) – aşadar într-o situaţie care diferă cât mai puţin de cea care efectiv a avut loc. În definirea acestei prezumtive situaţii normale, autorii adaugă faptul că prelungirea războiului ar fi permis îmbunătăţirea capacităţii de luptă a Wermacht-ului cu o serie de arme noi, mai eficace (p. 142). Or, astfel finalul războiului ar fi fost şi mai îndepărtat. Dar, deşi desigur important, acest aspect este foarte greu de evaluat şi de aceea nu este luat în considerare mai apoi de autori. Unul dintre cele mai importante fapte acceptate este că ritmul zilnic obişnuit de înaintare a frontului coaliţiei anti-hitleriste în al doilea război mondial în Europa a fost de aproximativ 10.1 km. Acum urmează calculul (pp. 157 – 165):

- Actul de la 23 august 1944 a făcut nenecesară lupta pentru străpungerea liniei fortificate Focşani – Nămoloasa – Brăila[12]. Prezumtiva operaţie militară ar fi durat 45 – 55 zile. Aici intră, de exemplu, 25 – 30 zile ca timp de pregătire (planificarea de stat major, concentrarea de forţe, amenajarea logistică etc.) şi 20 – 25 zile de execuţie (p. 152).
- Pentru parcurgerea Câmpiei Române, de la Focşani la Turnu Severin, ar fi fost necesare aproximativ 90 zile.

[12] Aici se presupune că era posibilă, la acel moment, o rezistenţă în faţa ofensivei sovietice pe linia Focşani – Nămoloasa – Brăila (pp. 150 – 152).

Scanned with CamScanner

- Apoi, pregătirea operațiunii de străpungere a Carpaților Meridionali și a porțiunii sudice a celor Occidentali ar fi necesitat un timp de 25 – 30 zile.
- Alte 20 – 25 de zile ar fi fost necesare pentru executarea cu succes a operațiunii propriu-zise.

În total, dacă adunăm, ar însemna că actul de la 23 august 1944 a "economisit", așadar, 180 – 200 zile din durată celui de-al doilea război mondial din Europa. Iar această scurtare se exprimă în mai puține pierderi de vieți omenești, ca și în evitarea unor imense distrugeri materiale.

Să rezumăm: contrafactualul este susținut prin imaginarea unei lumi în care actul de la 23 august 1944 nu a avut loc, însă în care sunt valabile toate celelalte constrângeri de natură militară, logistică etc. Această ultimă cerință este esențială. Căci contrafactualii nu ne propun să mergem într-o lume foarte diferită de cea reală, ci într-una cât mai apropiată de noi, în sensul că în ea sunt alterate numai acele condiții care fac posibilă diferența.

b) Cum funcționează contrafactualii

Sunt multe moduri în care contrafactualii pot fi studiați. Pentru logicieni (și filosofi ai limbajului) cercetarea lui Lewis (1973a) este fundamentală. El a argumentat că analiza unui contrafactual ca, să zicem, "Dacă Cezar nu ar fi trecut Rubiconul împotriva Republicii romane, aceasta ar fi existat încă mult timp", metoda cea mai adecvată e aceea a semanticii lumilor posibile. Căci contrafactualul ne cere să ne transportăm într-o altă lume posibilă – și anume în cea mai

Scanned with CamScanner

apropiată de cea actuală[13], în care însă faptul descris în antecedentul condiţionalului, anume că Cezar a trecut Rubiconul, nu are loc – şi să cercetăm ce se întâmplă în aceasta. Problema centrală a studierii unui contrafactual e atunci aceea de a detecta caracteristicile acelei lumi posibile diferite de cea actuală, dar cea mai apropiată de ea.

Or, dificultăţile acestei interpretări devin imense atunci când ne propunem să analizăm situaţii concrete. Inferenţele bazate pe contrafactuali sunt într-adevăr dificile. Întrebarea e însă dacă putem să ne dispensăm de ei, dacă deci am putea face analize ale unor evenimente importante în diverse istorii (personale, ale unor comunităţi sau ale lumii largi) fără a face nici chiar implicit apel al contrafactuali. Dacă am merge pe un astfel de drum, toate susţinerile noastre ar trebui să fie făcute la modul indicativ al verbelor.

Însă chiar şi aşa nu este deloc clar că încă nu ne întâlnim cu contrafactuali. Căci ei se pot ascunde adânc în ceea ce spunem. Aşa cum am notat mai devreme, în interpretările de tip humean contrafactualii sunt presupuşi în susţinerile care indică raporturi de influenţare, determinare, cauzale între fenomene: a spune că X cauzează Y e un mod de a susţine că Y nu ar putea să existe dacă nu ar exista X. Or, eliminarea tuturor expressilor de acest tip nu numai că e aproape imposibil de făcut, dar dacă ar fi realizată textele care ar rămâne ar fi lipsite de aproape orice fel de interes: căci ar rămâne să avem a face doar cu descrieri nelămuritoare (în niciun fel) ale unor succesiuni de evenimente.

---

[13] Aici (şi în întreaga carte) iau ca sinonime expresiile: "luma actuală", lumea efectivă", "lumea reală".

Scanned with CamScanner

Pe de altă parte însă, admițând că întotdeauna ne raportăm, într-un fel sau altul, la contrafactuali, se deschide întrebarea dacă orice contrafactual este aceptabil. Răspunsul negativ pare corect: căci unii contrafactuali sunt evident absurzi. De pildă, am fi miraţi dacă cineva ar susţine că dacă Cezar nu ar fi trecut Rubiconul, atunci Iisus Hristos nu ar fi ţinut predica de pe munte (presupun aici existenţa reală a lui Iisus Hristos). Să ne amintim că în analiza lor logică se cerea ca atunci când folosim un contrafactual să nu ne transportăm în orice altă lume posibilă (care este accesibilă din a noastră[14]); Lewis (1973a) accentua că trebuie să ne raportăm la o lume cât mai asemănătoare cu a noastră. Dar desigur că abia acum e de definit ce înseamnă acest "asemănător".

Încercarea de merge pe acest drum este complicată. Iar unul dintre motive este că acest "asemănător" trebuie definit prin anumite concepte teoretice. Căci a spune că două lucruri sunt asemănătoare presupune apelul la criterii care să le apropie – câtă vreme întotdeauna există unele care să le despartă. Când în zorii ştiinţei moderne s-a susţinut că fenomene precum căderea corpurilor (de pildă, a unui măr din pom), mişcarea unui obuz sau rotaţia Lunii în jurul Pământului sunt asemănătoare – fiindcă în fiecare caz în joc este legea gravitaţiei – acest lucru nu era deloc unul evident: mai degrabă aceste fenomene păreau despărţite de imense tărâmuri.

---

[14] Adică una în care lumea noastră ar putea să ajungă, pentru că legile naturii o împing într-acolo sau pentru că noi acţionăm astfel încât ea să devină efectivă (fie că intenţionăm aşa ceva, fie că acest rezultat este neintenţionat de către noi). Voi reveni asupra acestei idei în secţiunea IV5.

Scanned with CamScanner

A susţine o asemănare între două fenomene înseamnă două lucruri. Mai întâi, facem apel la o structură teoretică prin care aceste fenomene apar ca fiind de un acelaşi tip, sau sunt conexate într-un mod teoretic (de pildă, în mod legic). Dar, în al doilea rând – şi chiar mai de profunzime – avem în minte anumite interese metodologice: folosirea contrafactualilor serveşte unor scopuri teoretice sau metodologice.

Cum această chestiune este extrem de importantă (asupra ei vor reveni şi în secţiunea I3, când voi discuta experimentele mintale înseşi), aici voi zăbovi doar asupra uneia dintre analizele formulate în acest sens (Tetlock, Belkin, 1996). Cei doi autori arată că nu folosim întotdeauna contrafactualii punând în joc aceleaşi obiective. Există, susţin ei, cel puţin cinci astfel de obiective[15].

- Contrafactualii sunt folosiţi în situaţiile în care istoria a avut puncte de indeterminare, când în puncte nodale lucrurile ar fi putut să se desfăşoare astfel. A fost ciuma neagră din secolul al XIV-lea cauza separării traiectoriilor sociale economice ale Europei de Vest şi a celei de Est[16]? A fost inevitabilă prăbuşirea regimului sovietic în Rusia? etc. Aceste studii de caz ideografice

---

[15] Cei doi autori consideră că astfel putem distinge între cinci stiluri de argumentare contrafactuală. Nu am formulat astfel situaţia, fiindcă îmi pare că a susţine că un contrafactual exprimă un argument nu e întru totul corect. Contrafactualii pot fi folosiţi pentru a argumenta ceva – de exemplu atunci când sunt integraţi într-un experiment mintal – însă ei ca atare nu sunt încă astfel de argumente. (Mai mult, aşa cum vom vedea mai jos, nu e obligatoriu să considerăm nici că experimentele mintale înseşi sunt argumente.)

[16] Vezi de exemplu Acemoglu, Robinson (2012, capitolul 4).

Scanned with CamScanner

evidenţiază faptul că în cazuri concrete este extrem de dificil să ne bazăm numai pe consideraţii generale.

- Alte dăţi condiţiile în care se petrece un eveniment sunt bine determinate, iar contrafactualul are caracter nomotetic – constă în aplicarea în cazul respectiv a unor generalizări teoretice sau empirice; formularea lui e o consecinţă naturală a apelului la astfel de generalizări nomice. De pildă, zicem: dacă banca centrală a statului X nu ar fi adoptat o anumită măsură, atunci criza economică ar fi fost inevitabilă.
- Uneori cele două obiective merg împreună: într-un sens idiografic-nomotetic contrafactualul combină analiza cazurilor particulare cu căutarea unor generalizări teoretice; rezultatul ar fi un gen de istorie întemeiată pe teorie. Situaţiile în care există – folosesc aici limbajul teoriei jocurilor – mai multe echilibre sunt foarte potrivite pentru a produce astfel de contrafactuali. De pildă, ne-am putea întreba ce consecinţe ar fi avut împrejurarea că în Anglia s-ar fi condus pe partea dreaptă[17].
- Contrafactualii care se bazează pe simulări computerizate au o istorie lungă, legată de metoda reducerii la absurd din matematică[18]. Astăzi probabil că cele mai cunoscute astfel de simulări sunt cele care au fost inspirate de Schelling (1971; 1978). Luând exemplul unei table de felul celei de şah, pe care aşezăm monede de feluri diferite, Schelling a investigat modul în care acestea s-ar muta dacă se presupune că există o

---

[17] Exemplul preferat al lui Tetlock şi Belkin e cel al dispariţiei dinozaurilor: ipoteza că această dispariţie e datorată impactului planetei cu un meteorit permite, în conjuncţie cu diverse cunoştinţe teoretice pe care le avem, să formulăm predicţii empirice precise.

[18] Câte numere prime există? Euclid a arătat că numărul lor e infinit. Căci dacă ar fi într-un număr finit le-am putea pune în ordinea mărimii: $p_1, p_2, \ldots p_n$; însă atunci numărul $(p_1 \times p_2 \times \ldots p_n) + 1$ e şi el prim, dar e diferit de toate celelalte n – contradicţie. Exemplul e dat în Tetlock şi Belkin (2012, p. 12).

Scanned with CamScanner

preferinţă (nu neapărtat foarte puternică) pentru ca o monedă de un fel să aibă vecini tot de acest fel. În aceste modele computerizate se admite că numărul mutărilor diverselor monede poate fi foarte mare (în unele e vorba de sute de mii sau chiar de milioane de mutări). El a explicat astfel segregarea din oraşele americane ca rezultat al unei astfel de preferinţe, iar nu ca decurgând nepărat din politici rasiale. Ideea este că făcând apel la astfel de lumi punem în discuţie unele dintre supoziţiile noastre, sau facem explicite erori ori lacune în argumentele noastre.

- Pesemne că, în contextul de faţă, cel mai interesant gen de contrafactuali e cel în care ei sunt folosiţi pentru a produce simulări mintale ale unor lumi posibile în care condiţiile reale sunt alterate – iar diferenţele faţă de lumea reală ne apar ca semnificative. Capacitatea lor de a surprinde derivă tocmai din aceea că aceste diferenţe au părut nerelevante. Aceşti contrafactuali sunt esenţiali pentru a construi experimente mintale[19]. Rolul lor e crucial tocmai prin aceea că indică mai bine care e structura de adâncime a argumentelor pe care le facem şi cum aceasta poate fi regândită[20].

Acestea fiind zise, poarta către experimentele mintale este deschisă. Ele presupun contrafactuali – şi anume unii

---

[19] Atenţie: aceşti contrafactuali folosiţi în experimentele mintale postulează o lume diferită de cea actuală pe anumite coordonate bine delimitate. Dar e posibil ca acea lume să fie foarte diferită de cea actuală. Când pentru a explica mişcarea rectilinie şi uniform e postulată o lume fără frecare, aceea diferă de cea actuală doar prin această caracteristică – dar frecarea zero o face să fie extrem de îndepărtată de lumea actuală.

[20] Dar şi pentru că, aşa cum voi insista mai jos, ele ne cer să avem anumite atitudini faţă de fapte: atât faţă de cele deja ştiute, cât şi faţă de unele noi.

Scanned with CamScanner

complecși, în care contează atât faptele empirice, cât și, esențial, perspectiva teoretică din care ei sunt construiți.

2. Exemple de experimente mintale

Am ales să descriu mai jos un număr foarte mic de experimente mintale, care au fost produse în încercările de înțelegere atât a naturii, cât și a societății. Sper ca ele să reușească să dea o idee cât de clară despre ce este un experiment mintal. Plecând de la ele, voi face în secțiunea I3 comentarii mai teoretice cu privire la structura lor generală și la modul în care experimentele mintale sunt folositoare în încercările noastre de a cunoaște lumea. De asemenea, voi face apel în mod repetat la ele în capitolele următoare.

a) Experimente mintale în fizică

Probabil că toți ne aducem aminte de una dintre primele lecții de fizică. Acolo – ceea ce aveam să aflăm de fapt mai târziu – ne întâlneam cu prima lege a mecanicii a lui Newton. Eram îndemnați să ne gândim la o bilă (o minge de fotbal) pe care o lăsăm să se deplaseze pe o podea – o suprafață orizontală. Întrebarea care ni se punea era simplă: ce se întâmplă cu bila? Mai întâi, ne părea intuitiv să spunem că aceasta va continua să se deplaseze rectiliniu. Nu o va lua nici în stânga, nici în dreapta; nu va tinde să meargă în cerc. Dar cât de mult va continua să se deplaseze? Iarăși, intuitiv, mulți eram tentați să spunem: destul de mult, după care se va opri. Căci bila se freacă de podea, mai mult sau mai puțin, iar din cauza aceasta ea va avea în timp o viteză tot mai mică,

Scanned with CamScanner

până când nu va mai înainta. Apoi profesoara ne îndemna să ne imaginăm că suprafaţa podelei devine tot mai lucioasă, adică frecarea devine tot mai mică. Atunci ne părea uşor să conchidem că bila se va deplasa mai mult, fiindcă viteza ei nu va scădea aşa de repede, până când iarăşi se va opri. Profesoara ne stimula iar să ne imaginăm o suprafaţă şi mai lucioasă. Iarăşi conchideam că bila va merge şi mai mult. În sfârşit, ni se cerea să ne imaginăm că suprafaţa e infinit de lucioasă, încât frecarea este nulă. Ce va face mingea? – Răspunsul şcolarului ea simplu de prevăzut: minge va continua să de deplaseze în linie dreaptă, cu aceeaşi viteză, la infinit.

Aşa ajungeam la prima lege a lui Newton[21]. Nu făcând vreun experiment în laborator ori în afara lui, ci doar imaginând diferite situaţii ipotetice. Unele dintre ele erau cu totul posibile: căci ne uitam la podeaua clasei în care studiam şi ne puteam uşor imagina una mai lucioasă (de pildă, ne puteam imagina că ne-am fi mutat cu clasa într-un patinoar). Dar ultima situaţie imaginată ştiam că nu e posibl să existe realmente: căci realmente orice suprafaţă trebuie să aibă o cât de mică frecare. Prima lege a lui Newton era despre o lume imposibilă. Şi totuşi o studiam, fiindcă ştiam că este relevantă şi pentru lumea reală.

Deşi, dacă ne întrebam serios de ce e aşa, răspunsul nu cred că era clar. Ştim doar că imaginarea acelei lumi fără

---

[21] Ea spune că: un corp îşi menţine starea de repaos sau de mişcare rectilinie uniformă atât timp cât asupra lui nu acţionează alte forţe sau suma forţelor care acţionează asupra lui este nulă.

Scanned with CamScanner

frecare e folositoare pentru a înțelege lumea înconjurătoare și, de aceea, merită să ne întrebăm care e logica ei.

i) Săgeata

O întrebare pe care o pune Lucretius în poemul său *Despre natura lucrurilor* (1987) este dacă lumea este mărginită sau nu: "dacă este un Tot țărmurit împrejuru-i / Sau dacă-n nemărginire se-ntinde adânc fără capăt" (v. 956-7). Experiența noastră, zice el, ne spune mereu că acest Tot este nemărginit: nu vedem nicăieri ceva care să semene a margine a lui; și, oriunde ne-am așeza în el, în orice direcție ne-am uita, lumea ne apare ca nesfârșită. Dar, admite Lucretius, aceste dovezi nu sunt suficiente.

Pentru a proba că lumea este nesfârșită e nevoie și de alte argumente, mai constrângătoare. Și aici se ivește experimentul său mintal. Un argument întemeiat pe un experiment mintal presupune, am văzut, admiterea unei situații contrafactuale. Să ne imaginăm, zice Lucretius, că există totuși o margine a spațiului. Atunci, desigur, cineva ar putea în principiu să ajungă acolo, exact unde se sfârșește spațiul. Să presupunem acum că acela va arunca, cu un braț zdravăn, o săgeată în direcția acelei margini. Ce se va întâmpla atunci? – fie săgeata va merge mai departe, ceea ce înseamnă că spațiul nu are sfârșit; fie săgeata va fi oprită în mersul ei. Dar aceea care ar opri-o e dincolo de margine; or, din nou, aceasta înseamnă că mai există spațiu dincolo de marginea spațiului. Ca urmare, "Nu vei putea niciodată să statornicești vreun capăt / Spațiul de-a pururi avea-va mijlocul să fugă-nainte" (v. 982 – 3).

Scanned with CamScanner

ii) Galileo şi corpurile care cad

Pe când era în arest la domiciliu în Florenţa şi îi era interzis să mai publice, Galileo scrie totuşi o carte – *Dialoguri asupra ştiinţelor noi* – pe care reuşeşte să o trimită în Olanda, unde va şi apărea în 1638 (vezi Galileo: 1961). În această carte trei personaje, Salviati, Sagredo şi Simplicio[22], discută de-a lungul a patru zile[23] principiile mecanicii. În chiar prima zi ei iau în discuţie problema căderii corpurilor.

În acea vreme părerea comună despre aceasta, susţinută de autoritatea lui Aristotel, era că un corp cade (într-un anumit mediu) cu o viteză care depinde de greutatea lui: cu cât e mai greu, cu atât cade mai repede. Evident, ne putem uşor imagina un experiment pentru a vedea cum stau lucrurile: lăsăm să cadă de la înălţime mare, să zicem dintr-un turn de 100 de coţi[24], două corpuri de greutăţi diferite –

---

[22] Cele trei personaje sunt aceleaşi ca şi în celebrul *Dialog despre cele două sisteme ale lumii*. Salviati era nobil florentin, fost elev al lui Galilei; Sagredo era un nobil veneţian, iar în *Dialog* el reprezintă omul cult, dornic să se cultive; personajul Simplicio – acesta poartă de fapt numele comentatorului din antichitate al lui Aristotel – îi reprezintă pe aristotelicienii din vremea lui Galilei.

[23] Ulterior, Galilei va scrie dialoguri a căror acţiune se desfăşoară în încă două zile.

[24] Cotul era o masură tradiţională de măsurare a lungimii. Cotul regal egiptean avea 52,5 cm. Cotul la care se face referire în dialog are 58 cm (Galilei: 1961, p. 58 n.). Deci 100 coţi însemnau o lungime de cam 58 m; turnul din Pisa are exact această înălţime. Se ştie că turnul din Livorno, înalt de cam 50 de coţi, a fost folosit de aristotelicieni, care au făcut un experiment prin care voiau să arate că cu cât un corp este mai greu, cu atât cade mai repede.

Scanned with CamScanner

bunăoară, o piatră de zece ori mai grea decât cealaltă – iar rezultatul ar fi că atunci când cea mai grea atinge pământul piatra mai ușoară ar fi căzut mult mai puțin, abia 10 coți.

În contra lui Simplicio, Salviati se îndoiește că Aristotel ar fi făcut această experiență. Ba, mai mult, Sagredo zice că el a făcut un test de acest fel, cu o ghiulea de tun și un glonț de muschetă, primul corp cântărind o sută, două sute și chiar mai multe livre, iar primul doar o jumătate de livră, și nu a observat decât o diferență foarte mică între viteza unuia și a celuilalt.

Aici intevine Salviati. El susține ceva cu totul diferit. Anume, după el, chiar fără vreo altă experiență e posibil să se demonstreze clar, cu ajutorul unui argument scurt și concludent, că nu e adevărat că un corp mai greu se mișcă mai repede decât unul mai ușor dacă ambele corpuri sunt făcute din același material (p. 160). Textul e esențial, fiindcă aici e introdusă ideea de experiment mintal. El nu este unul efectiv: nu trebuie să ne suim într-un turn cu cele două corpuri și să le dăm de acolo drumul în același timp, deși am putea să facem acest lucru. Este întru totul suficient să ne imaginăm ce s-ar întâmpla dacă am proceda într-un anumit fel. În al doilea rând, acest experiment care nu e efectiv poate fi înțeles ca un argument, deci ca o procedură prin care, admitând anumite premise, obținem o concluzie; clară și relevantă[25].

Experimentul mintal formulat de Salviati este într-adevăr de o simplitate remarcabilă. El cuprinde două linii de

---

În spațiul românesc, lungimea unui cot era de aproximativ 44,3 cm (Stoicescu: 1971, p. 83)

[25] Vom vedea imediat mai jos că această a doua trăsătură a experimentului mintal nu e acceptată de toți cercetătorii.

Scanned with CamScanner

argumentare opuse. Să zicem că, înainte de a lăsa cele două corpuri să cadă, le legăm cu o coardă. Dacă opinia comună e corectă, atunci în cădere corpul cel greu ar trebui să îl facă pe cel mai uşor să câştige în iuţeală, iar cel mai uşor să îl încetinească pe cel greu. Rezultatul ar fi că viteza sistemului format din cele două corpuri ar fi mai mare decât a celui uşor, dar mai mică decât a celui greu. Pe de altă parte, sistemul celor două corpuri are o greutate mai mare decât a fiecăruia din cele două şi deci ar trebui să cadă cu o viteză mai mare decât a corpului mai greu. – Contradicţie. Concluzia care decurge de aici este, aşa cum o formulează foarte clar Sagredo, următoarea: "nu este adevărat că mobile neegal de grele se mişcă în acelaşi mediu cu viteze proporţionale cu greutăţile lor, înţelegând corpuri grele din acelaşi material sau de aceeaşi greutate specifică"(p. 166).

Experimentul mintal al lui Salviati caracterizează un corp prin intermediul a două proprietăţi: 1) materialul din care este făcut; şi 2) greutatea lui. Prima este luată ca fiind invariabilă: toate corpurile luate în seamă sunt făcute din acelaşi material. Greutatea apare ca proprietate a corpului, nu ca fiind dată de existenţa Pământului: în termeni moderni, ea nu este dată de o forţă exercitată de Pământ asupra corpului. În plus, apare un factor exterior corpurilor: mediul în care ele se mişcă. Ceea ce vrem să studiem este căderea unui corp. În abordarea comună, întărită şi prin autoritatea lui Aristotel, viteza cu care se mişcă un corp în cădere liberă este corelată cu greutatea corpului. Dacă avem un experiment real prin care lăsăm un corp să cadă, sau două corpuri care sunt simultan lăsate să cadă, este implicită această corelaţie: nu avem posibilitatea să deosebim în mişcarea corpului în ce

Scanned with CamScanner

constă influenţa greutăţii. Dar în experimentul mintal apare ceva nou: coarda care leagă între ele două corpuri. Aceasta face ca, pe de o parte, să considerăm că avem două corpuri legate între ele, aflate în cădere, dar şi un singur corp care cade. Semnificaţia acestei situaţii este aceea că în ea se poate separa între: 1) faptul că un corp cade; şi 2) faptul că acel corp are o anumită greutate. Tocmai pentru că în această situaţie ipotetică putem distinge între condiţii care în mod obişnuit sunt combinate e posibil să se producă acea contradicţie.

Se poate aşadar conchide că greutatea nu este relevantă în ceea ce priveşte viteza cu care cad corpurile. Ca urmare, atunci când vrem să formulăm legea căderii corpurilor, nu e nevoie să introducem ca variabilă greutatea acestora[26].

Am dat aceste exemple din fizică nu doar pentru că ele sunt atât foarte cunoscute cât şi uşor de înţeles chiar şi de un cititor care nu are o atracţie specială pentru ştiinţele naturii,

---

[26] Importanţa excepţională a cercetărilor de acest tip ale lui Galilei a fost rezumată de Kant în felul următor:

> Când Galilei a lăsat sferele sale să ruleze pe planul înclinat cu o greutate aleasă de el însuşi ... toţi fizicienii au început să vadă clar. Ei au înţeles că raţiunea nu sesizează decât ceea ce produce ea însăşi după planul ei, că trebuie să meargă înainte condusă de principiile judecăţilor ei după legi imuabile şi să constrângă natura a-i răspunde la întrebări, iar nu să se lase dusă, aşa-zicând, de nas de către ea: căci altfel, observaţii întâmplătoare, care nu sunt făcute după un plan schiţat de mai înainte, nu pot sta împreună într-o lege necesară, pe care raţiunea o caută şi de care are nevoie (Kant: 2009, pp. 31 – 32).

Scanned with CamScanner

ci și pentru că fizica modernă, de la Newton și până azi, este locul central al experimentelor mintale. Să ne gândim doar la câteva exemple: la celebrul ascensor al lui Einstein care i-a permis să formuleze echivalența dintre gravitație și accelerație (Einstein, Infeld: 1957, p. 171), la pisica lui Schrödinger și, mai de curând, la unele ipoteze tulburătoare cosmologice (cea a multiversului, ca să dau un exemplu), care ne duc până înspre acea reconfigurare metodologică prin care experimentul mintal e pus la temelia metodei experimentale (Dawid: 2013). Dar în cele ce urmează nu voi descrie astfel de experimente mintale, fiindcă nu știința naturii este obiectul pe care mă voi apleca cu precădere în această lucrare. Voi pune accentul mai mult pe metoda experimentului mintal în filosofia moral-politică și în științele sociale. Sper că această opțiune va fi folositoare îndeosebi atunci când, în capitolele următoare, voi cerceta teme mai aplicate.

b) *Experimente mintale moral-politice*

Mai jos voi da doar două exemple: cel al mitului lui Gyges din *Republica* lui Platon și cel al poziției originare, formulat de unul dintre cei mai importanți filosofi politici ai secolului trecut, J. Rawls. Desigur, tentația de a da multe alte exemple a fost foarte mare. Am înăbușit-o fiindcă am vrut să fac apel numai la acelea care vor fi utilizate în capitolele următoare. Cum se va vedea, mă voi referi la ambele pe larg pentru a întemeia distincția pe care o voi face între două tipuri de idealizări – liniară și structurală – și pe care o voi folosi pentru ca, în capitolul IV, să resping acele strategii teoretice care fac apel la idealuri – obiecte, proceduri, stări – pentru a

Scanned with CamScanner

explica situaţiile reale sau pentru a propune înţelegeri normative ale acestora.

Şirul exemplelor din domeniul social va fi însă completat în capitolul II cu patru studii pe care le-am dedicat unor gânditori români. Ele sunt relevante direct în argumentaţia pe care o propun în această carte. Voi face uneori apel la câteva dintre ele şi în capitolele III şi IV, mai teoretice, chiar dacă firul logic nu le va presupune în chip esenţial.

i) Inelul lui Gyges

Problema[27] care motivează prezentarea de către Platon a mitului lui Gyges este următoarea: Glaucon, interlocutorul lui Socrate, îl confruntă pe acesta cu trei motive posibile care i-ar putea face pe oameni să se comporte drept. Primul este acela că oamenii consideră că dreptatea este de dorit pentru sine însăşi; al doilea este că ei consideră că dreptatea e de dorit pentru că are consecinţe de dorit. Şi, în al treilea rând, dreptatea e de dorit din ambele motive. Socrate tinde spre această a treia poziţie: dreptatea trebuie aşezată în rândul acelor lucruri care sunt iubite atât pentru ele însele, cât şi pentru ceea ce decurge de pe urma lor (Platon: 1986, 358a, p. 120).

Glaucon însuşi ar tinde spre poziţia că dreptatea este de dorit şi pentru ea însăşi, dar e pus în încurcătură de cei care susţin că lucrurile nu stau astfel, că dreptatea este practicată de oameni doar fiindcă acest lucru are pentru ei consecinţe mai bune. Argumentul pe care îl construieşte Glaucon în

---

[27] Vezi Becker (2017).

Scanned with CamScanner

această direcţie porneşte de la formularea unei definiţii contractuale a dreptăţii: oamenii convin între ei asupra unor reguli şi acceptă ca drept ceea ce cade sub puterea acestora. Ei înţeleg că e mai bine să se comporte în mod drept decât nedrept, deci se comportă drept pentru că acest tip de comportament are consecinţe mai bune; "cei ce practică dreptatea o fac fără voie, din pricina neputinţei de a face nedreptăţi" (359b, p. 122).

Pentru a-şi susţine poziţia, Glaucon introduce mitul lui Gyges. Gyges ar fi fost un păstor în slujba unui rege de demult al Lydiei. Întâmplător, el ar fi găsit un inel de aur cu proprietăţi minunate: dacă inelul era răsucit într-un anumit fel, posesorul lui devenea nevăzut. Păstorul înţelese imediat ce oportunităţi i se ofereau astfel: putea obţine tot ceea ce dorea fără a respecta regulile şi fără a putea fi descoperit. Iar Gyges nu amână: aranjează să fie trimis la rege, unde curând îl înşeală cu regina şi, apoi, împreună cu aceasta, îl ucide şi îi ia domnia. Aşadar, conchide Glaucon, nimeni nu respectă dreptatea decât dacă acest lucru e în folosul său:

> dacă ar exista două astfel de inele şi dacă pe primul l-ar avea omul drept şi pe celălalt omul nedrept, se poate crede că nimeni nu s-ar dovedi în asemenea măsură stană de piatră, încît să se ţină de calea dreptăţii şi să aibă tăria de a se înfrâna de la bunul altuia, fără să se atingă de el, atunci când îi este îngăduit şi să ia din piaţă, nevăzut, orice ar voi, sau, intrând în case, să se împreuneze cu orice femeie ar vrea, să ucidă sau să elibereze din lanţuri pe oricine ar dori, putând face şi alte asemenea lucruri, precum un zeu printre oameni. Însă, făcând aşa ceva, prin nimic nu s-ar deosebi omul drept de celălalt, ci amândoi s-ar îndrepta spre aceleaşi fapte.

Scanned with CamScanner

> Aşa fiind, aceasta este o bună dovadă că nimeni nu este drept de bunăvoie, ci doar silnic. (360b – c, p. 123)

Povestea spusă de Glaucon porneşte, cum am văzut, de la o problemă – anume de a vedea dacă regulile dreptăţii pot fi urmate nu numai pentru că ele au consecinţe dezirabile, ci şi de dragul dreptăţii înseşi. Avem aici un experiment mintal, care are ca o componentă esenţială construcţia unei stări ipotetice. Această construcţie are un rost, acela de a permite să ajungem la o concluzie clară cu privire la problema ridicată. Să vedem în ce constă această situaţie ipotetică. Ea diferă de situaţiile reale pe care le întâlnim într-un sens foarte important: în situaţiile reale nu e posibil să distingem, în comportamentul oamenilor, cât contează prima motivaţie (dezirabilitatea dreptăţii) şi cât contează a doua (consecinţele dezirabile ale dreptăţii).

Situaţia pe care o imaginează Glaucon, prin mitul lui Gyges, reuşeşte să diferenţieze înre cele două motivaţii. Căci, în cadrul ei, a doua motivaţie devine universală, iar problema pe care o avem în faţă este cum variază comportamentul oamenilor în funcţie de prima motivaţie. Or, experimentul mintal conduce la concluzia clară că aceasta nu produce nicio diferenţă: aflată în situaţia lui Gyges – deci într-una în care efectele consecinţelor de nedorit ale încălcării regulilor sunt anulate – atât o persoană dreaptă, cât şi una nedreaptă s-ar comporta la fel. Ceea ce înseamnă că prima motivaţie – a urma dreptatea de dragul ei şi nu pentru că încălcarea regulilor produce consecinţe nedorite – nu funcţionează.

Rolul experimentului mintal produs de Glaucon e acum clar: el indică faptul că punctul de vedere al opiniei

Scanned with CamScanner

populare este coerent. Pe de altă parte, argumentul lui Glaucon de bună seamă că nu propune o concluzie care ar fi corectă exclusiv în lumea ficţională în care toţi am avea câte un inel ca al lui Gyges. Dimpotrivă, argumentul vrea să spună că în lumea reală poziţia unei persoane care vrea dreptatea doar de dragul consecinţelor ei – deci poziţia comună – este una coerentă[28].

---

[28] Voi reveni asupra mitului lui Gyges în capitolul III.4, în care voi discuta tipul de idealizare pe care se bazează construcţia lui. Se poate argumenta, cum se ştie, că nu doar fragmentul din *Republica* în care e prezentat mitul lui Gyges poate fi înţeles ca un experiment mintal: construcţia întregii cetăţi perfecte ar avea această semnificaţie. Scrie în dialogul platonician:

> Vorbeşti despre cetatea pe care am cercetat-o şi pe care am durat-o, cea întemeiată pe cuvinte, de vreme ce eu cred că ea nu se află nicăieri pe pământ. – Probabil însă că celui ce vrea s-o vadă şi care, văzând-o, vrea să se zidească pe sine, îi stă la îndemână un model ceresc. Nu e nici o deosebire [în sens de: nu contează – nota A.M.] dacă cetatea există undeva, ori dacă va exista în viitor; el ar urma să facă doar ceea ce îi aparţine ei şi nici unei alteia. (Platon 1986, p. 410; 592a-b)

Traducătorul A. Cornea notează relativ la acest pasaj că "modelul ceresc" ar putea fi interpretat în două feluri: fie că am avea un acelaşi plan care caracterizează atât cerul, kosmos-ul cât şi cetatea şi sufletul drepte (am avea aşadar un izomorfism între acestea), fie că – iar această interpretare e preferată de el – e vorba de cerul inteligibil, de lumea Ideilor (p. 486). În primul caz accentual cade pe cetatea dreaptă, iar modelul ceresc este structura ei lăuntrică. În cel de-al doilea ni se prezintă idealul, în raport cu care vom putea apoi să evaluăm diversele realităţi: cât de dreaptă e această sau acea cetate, cât de drept este acest sau acel suflet. Capitolele III şi IV vor discuta (critic) pe larg această a doua strategie de a înţelege susţinerile noastre normative.

Scanned with CamScanner

ii) Dreptatea ca echitate

Cartea lui J. Rawls *O teorie a dreptăţii* (1971) este cea mai influentă lucrare de filosofie politică din secolul al XX-lea[29]. Interesul principal al lui Rawls era acela de a determina ce principii pot fi selectate pentru a stabili aranjamentele fundamentale dintr-o societate – deci principiile pe care să le satisfacă instituţiile de bază ale societăţii – astfel încât, respectând valorile promovate de membrii societăţii, să putem justifica anumite distribuţii ale bunurilor; în particular, să putem justifica drept acceptabile inegalităţile sociale. Altfel zis, cum putem defini o societate dreaptă.

Cel puţin două condiţii sunt presupuse. Mai întâi, am vrea ca în cadrul unei societăţi drepte să existe un acord al tuturor cetăţenilor asupra unor chestiuni fundamentale. Acest lucru este indicat de J. Rawls prin ideea de societate bine-ordonată: anume, o societate care este efectiv reglementată de o concepţie publică asupra dreptăţii. Ceea ce înseamnă că toţi membrii ei acceptă, şi ştiu că şi ceilalţi membri acceptă, aceleaşi principii ale dreptăţii, iar instituţiile de bază ale societăţii sunt astfel construite încât să satisfacă acele principii.

În al doilea rând, membrii unei societăţi bine-ordonate sunt – şi se consideră ei înşişi astfel – persoane morale, libere şi egale. Sunt persoane morale în sensul că fiecare posedă un simţ al dreptăţii, şi ştie că şi ceilalţi au un astfel de simţ. Sunt egale, căci fiecare are, şi admite că orice altă persoană are, un drept egal la respect şi consideraţie

---

[29] În prezentarea de mai jos preiau pasaje din Miroiu (2009).

Scanned with CamScanner

atunci când se ia în discuţie alegerea aranjamentelor sociale fundamentale. În sfârşit, sunt libere, căci fiecare are, şi ştie că are, scopuri şi dorinţe fundamentale (fiecare posedă o concepţie asupra binelui, îşi formulează propriul plan de viaţă) în virtutea cărora poate pretinde ca instituţiile fundamentale ale societăţii să fie structurate într-un anumit fel. Aceste condiţii sunt întemeiate pe faptul că fiecare persoană posedă cele două puteri morale pe care le-am formulat la începutul acestei secţiuni: sunt raţionale şi sunt rezonabile.

După Rawls, principiile dreptăţii într-o societate bine-ordonată sunt următoarele:

1. Fiecare persoană are un drept egal la cea mai extinsă schemă de libertăţi egale de bază, compatibilă cu o schemă de libertăţi similară pentru toţi.
2. Inegalităţile sociale şi economice trebuie să îndeplinească două condiţii: a) să conducă la cel mai mare beneficiu aşteptat al celui mai slab avantajat[30]; şi b) să fie atribuite funcţiilor şi poziţiilor deschise tuturor în condiţii de oportunitate echitabilă[31].

---

[30] Rawls atrage atenţia că identificăm cei mai slab avantajaţi membri ai societăţii contextual, doar relativ la distribuţiile posibile ale bunurilor. Ei nu sunt identificaţi prin caracteristici de alt tip. Când vorbim despre poziţia originară, designatorii rigizi sunt excluşi (2001, p. 69). Aici Rawls îl are în vedere pe S. Kripke, care prin expresia "designator rigid" înţelegea acele nume care în orice context au aceeaşi referinţă. De pildă, zice Rawls, dacă avem în minte exemplul Indiei, expresia " cei mai slab avantajaţi membri ai societăţii" poate să includă, în cazuri diferite, şi britanici, nu doar indieni.

[31] Dintre numeroasele formulări ale celor două principii care se găsesc în scrierile lui Rawls am ales-o pe cea dată în Rawls (1999a, p. 258).

Scanned with CamScanner

Conform primului principiu, fiecare persoană îşi poate construi şi îşi poate urma propriul său plan de viaţă, chiar dacă majoritatea îl poate crede greşit şi poate ar vrea să îl vadă prohibit. Potrivit primei părţi a celui de-al doilea principiu, avem un criteriu pentru a selecta diferite distribuţii alternative ale beneficiilor: anume, alegem acea distribuţie care contribuie la îmbunătăţirea situaţiei acelor membri ai societăţii care sunt cel mai slab avantajaţi. În sfârşit, a doua parte a celui de-al doilea principiu ne cere ca în competiţia pentru funcţii şi poziţii sociale să eliminăm inegalităţile care sunt datorate circumstanţelor sociale.

După Rawls, cele două principii sunt ordonate: ele intră în joc pe rând, altfel zis cel ordonat mai jos ne permite să alegem între două aranjamente instituţionale numai dacă acestea sunt echivalente potrivit principiilor ordonate mai sus. De pildă, nu putem să ne gândim să alegem un anumit aranjament social pe motivul că el conduce la o situaţie mai bună pentru cei mai slab situaţi (de pildă, pentru muncitorii manuali) dacă acesta presupune o scădere a libertăţilor individuale: căci primul principiu este prioritar, şi nu se poate justifica o îngrădire a libertăţilor pe motivul că astfel creşte bunăstarea materială. Cum spune Rawls (1971, p. 204), libertatea nu se poate îngrădi decât de dragul libertăţii, adică dacă numai astfel ne putem asigura că acea libertate sau o alta de bază este protejată în mod corespunzător şi că sistemul libertăţilor este ajustat în cel mai bun fel.

Dar cum ajunge Rawls să adopte cele două principii? Rawls porneşte de la o idee intuitivă fundamentală: aceea că societatea este un sistem echitabil de cooperare între persoane libere şi egale între ele. Apoi, el face apel la două

Scanned with CamScanner

instrumente teoretice: conceptele de poziţie originară şi de văl al ignoranţei. Cu ajutorul acestora, el susţine că poate să derive teza că o societate dreaptă este una în care sunt valabile cele două principii ale dreptăţii ale sale.

Instrumentul teoretic la care apelează Rawls pentru a construi o teorie a autorităţii legitime este unul de tipul experimentului mintal şi constă în apelul la conceptul de *poziţie originară* (Rawls: 2001, p. 17). Cum subliniază Rawls, poziţia originară este o interpretare a ideii generale a contractualiştilor de situaţie iniţială (sau de stare naturală). Pentru contractualişti, ideea de situaţie iniţială are rolul de a genera principiile cooperării juste între oameni, deci ale dreptăţii sociale. Aşadar, la Rawls principiile dreptăţii vor fi înţelese ca rezultat al unui acord raţional la care ar ajunge persoanele aflate într-o situaţie iniţială echitabilă de cooperare. Întrucât situaţia iniţială trebuie să fie echitabilă, Rawls îşi defineşte concepţia ca teorie a dreptăţii ca echitate.

Rawls caracterizează poziţia originară pe patru dimensiuni: 1) informaţia disponibilă părţilor care urmează să aleagă principiile dreptăţii (să decidă asupra lor); 2) caracteristicile părţilor care urmează să decidă; 3) natura acordului obţinut (cum se realizează, ce semnificaţie are); şi: 4) meniul – altfel zis, alternativele dintre care părţile aflate în poziţia originară urmează să aleagă. Să discutăm pe rând, pe scurt, aceste dimensiuni.

Când doresc să aleagă modul în care să arate structura de bază a societăţii, persoanele aflate în poziţia originară sunt restricţionate în ceea ce priveşte cunoaşterea pe care o posedă. Ele se află, zice Rawls, în spatele unui "văl de ignoranţă". Ele nu cunosc o sumă semnificativă de fapte

Scanned with CamScanner

despre ele însele, precum şi despre societatea în care trăiesc: nu îşi cunosc locul în societate, poziţia de clasă sau statutul social; caracteristici individuale precum inteligenţa, forţa fizică, caracteristicile temperamentale sau de caracter; ce talente şi bunuri naturale au; ce concepţie au despre ceea ce este bine, ce plan individual de viaţă şi-au făcut; care sunt circumstanţele particulare ale propriei lor societăţi. Altfel zis, ele nu cunosc care este situaţia politică şi economică sau nivelul de civilizaţie şi de cultură pe care societatea lor l-a putut atinge. Persoanele aflate în poziţia originară nu cunosc cărei generaţii îi aparţin etc. Dar, pe de altă parte, Rawls acceptă că aceste părţi cunosc o mulţime de alte lucruri: legile generale ale societăţii umane şi ale comportamentului individual; caracteristicile persoanelor umane etc.

Raţiunea impunerii vălului de ignoranţă ca o condiţie preliminară alegerii principiilor dreptăţii este dublă: pe de o parte, ea exprimă o cerinţă intuitivă a comportamentului nostru moral. Atunci când spunem că ceva este bine sau rău, că este drept sau nedrept, ideea este că noi nu trebuie să ne bazăm pe contingenţe arbitrare; acestea nu au o semnificaţie morală. Faptul că o persoană are o anumită poziţie socială (că este ministru sau portar) nu ar trebui să conteze moral în niciun fel în felul în care ne comportăm faţă de ea. În acest sens, când zicem că în poziţia originară părţile se găsesc toate într-o poziţie echitabilă de deliberare, de fapt zicem că poziţia originară e constrânsă de criterii morale. Aşadar, cerem astfel ca fiecare parte aflată în poziţia originară să uite cine este şi să fie empatică cu toţi ceilalţi.

Pe de altă parte, prin vălul de ignoranţă se exclud împrejurările întâmplătoare, norocul individual şi social.

Scanned with CamScanner

Poziţia originară dă aşadar seamă de ceea ce noi considerăm că este o condiţie *echitabilă* în ceea ce priveşte termenii cooperării sociale. Ideea plasării persoanelor sub un astfel de văl este că în acest fel toate părţile sunt într-o situaţie simetrică: nimeni nu va putea să formuleze principii care să îi favorizeze propria situaţie particulară din societate. Cu alte cuvinte, prin plasarea în spatele vălului de ignoranţă a părţilor care aleg se asigura imparţialitatea alegerii lor. Fiecare ştie că – dat fiind că oricare altă parte aflată în poziţia originară va raţiona la fel – argumentul care o va convinge pe una trebuie să-i convingă pe toţi.

Rezumând, vălul de ignoranţă îndeplineşte două cerinţe: pe de o parte, exclude îndeajuns de multă informaţie încât să asigure imparţialitatea în obţinerea acordului; dar, pe de altă parte, lasă părţilor care urmează să decidă îndeajuns de multă informaţie încât ele să poată totuşi ajunge la un acord raţional (Rawls: 1999a, p. 268).

Să trecem acum la a doua dimensiune a poziţiei originare: caracteristicile părţilor care urmează să decidă. Ele sunt rezonabile şi raţionale. Faptul de a fi rezonabile, adică se a se putea pune în locul fiecărei alte persoane, este asigurat de vălul de ignoranţă: căci, neştiind circumstanţele particulare ale propriei vieţi, fiecare parte aflată în poziţia originară se comportă ca şi cum ar fi în situaţia oricărei alte persoane.

Să vedem acum ce decurge din faptul că părţile sunt raţionale. Am văzut că un prin aspect e acela că ele îşi pot forma, dezvolta, revizui şi promova propriul plan de viaţă. Dar sunt şi alte consecinţe ale acestei trăsături. Persoanele raţionale sunt mutual dezinteresate: ele urmăresc maximirea

Scanned with CamScanner

utilităţii proprii, dar nu sunt interesate de beneficiile sau utilităţile celorlalte persoane. Aceasta în dublu sens: nu sunt interesate nici ca utilităţile celorlalţi să crească, nici să scadă, adică nu sunt invidioase. Apoi, ele îşi definesc utilitatea în raport cu mărimea bunurilor primare pe care le obţin; doresc să obţină pentru ele mai mult, nu mai puţin din bunurile primare. Fiind maximizatoare ale utilităţii, persoanele raţionale aleg conform cu ceea ce se numeşte principiul maximin. Ideea generală este aceea că, după ce compară rezultatele posibile la care conduc diferitele alternative, o persoană raţională o va alege pe cea care conduce la cel mai puţin prost rezultat: acea alternativă al cărei cel mai prost rezultat este superior celor mai proaste rezultate la care pot conduce celelalte alternative. (Spunem că ea face apel la o strategie de alegere de tip maximin.) Altfel zis, o persoană raţională este cea care alege cel mai mic rău posibil[32].

Ajungem astfel la a treia dimensiune a poziţiei originare: natura acordului obţinut. El priveşte principiile dreptăţii în societate pe care le-ar alege oamenii aflaţi în poziţia originară. Rawls este aşadar adept al unui contractualism ipotetic. Sigur, atunci răsare imediat următoarea întrebare: dacă e doar ipotetic, care e forţa lui efectivă? Cum nu am ajuns realmente la un astfel de acord, de ce am dori ca în viaţa reală să acceptăm conţinutul lui? Răspunsul lui Rawls este acela că, deşi este doar ipotetic,

---

[32] De bună seamă, această idee poate întâmpina multe obiecţii. Dar în acest context ele nu sunt relevante. După Rawls, nu putem susţine că strategia maximin exprimă un adevăr autoevident, ori o cerinţă logică a alegerii raţionale. Mai degrabă justificarea ei e circumstanţială, legată de existenţa unor caracteristici ale situaţiilor de alegere.

Scanned with CamScanner

contractul este totuşi constrângător, deoarece felul în care descriem poziţia originară exprimă ceea ce acceptăm de fapt – sau ceea ce un raţionament filosofic ne va face să acceptăm că este raţional.

Cum se vede, aici intervin în mod esenţial contrafactualii. Mai mult, aşa cum voi arăta mai jos, şi Rawls consideră că aici e la lucru un experiment mintal.

În sfârşit, a patra dimensiune a poziţiei originare este cea a meniului. Care sunt alternativele între care vor alege părţile aflate în poziţia originară? Cel puţin trei alternative sunt de luat în seamă. Prima este cea utilitaristă. Potrivit utilitarismului (clasic – reprezentat de exemplu de autori precum J. Bentham sau de J. St. Mill), o societate este dreaptă atunci când instituţiile ei majore sunt astfel aranjate încât să ducă la cea mai mare satisfacţie (utilitate) pentru toţi indivizii din cadrul ei. Cea de-a doua este intuiţionismul. Pentru intuiţionişti există anumite principii prime, ireductibile, cu ajutorul cărora putem judeca diferite situaţii; iar în acest proces noi le ponderăm, încercând să le balansăm pentru a găsi cel mai bun echilibru. Cea de-a treia – dreptatea ca echitate – e dată de cele două principii ale dreptăţii ale lui Rawls. Argumentul fundamental al lui Rawls este că în cadrul formal construit, dacă se comportă raţional, dintre cele trei alternative părţile o vor alege pe a treia, adică cele două principii.

Aceasta este, foarte schematic vorbind, teoria rawlsiană a dreptăţii ca echitate. Voi reveni la ea, pe larg, în partea a II-a a cărţii.

Scanned with CamScanner

3. Metoda experimentelor mintale

Experimentele mintale[33] sunt experimente, ca orice altele care sunt făcute în laborator sau pe teren. Adică, ele sunt proceduri de a pune o întrebare cu privire la relaţiile dintre un număr de variabile prin varierea uneia (ori chiar a mai multora) şi prin conexarea cu felul în care celelalte variabile reacţionează. Dar ele sunt mintale: ceea ce înseamnă că nu beneficiază de faptul că sunt şi realizate, puse în practică (Sorensen 1992, pp. 186; 205).

Unele experimente mintale pot în principiu să fie realizate: cel al căderii corpurilor, al lui Galilei, e între acestea. Pentru a fi şi realizat, el trebuie desigur să fie făcut în unele condiţii bine precizate (iar, la vremea lui Galilei, unele dintre ele nu erau disponibile). Oricât de implauzibil, nici cel pe care îl propune Hume (1993, p. 181) nu este imposibil: să presupunem, zice el, că peste noapte în portofelul fiecărui locuitor al Marii Britanii au apărut ca prin miracol cinci lire. La o primă impresie, lumea s-ar schimba mult, ar fi foarte diferită de cea actuală, căci aceşti bani cel puţin ar dubla cantitatea de bani din regat. Dar, susţine Hume, în economie nu doar a doua zi, ci şi chiar mai târziu, nimic semnificativ nu ar apărea: chiar dacă preţurile (şi anume toate preţurile) s-ar

---

[33] Cum se ştie, E. Mach a introdus în 1897 termenul de *Gedankenexperimente*. Eseul lui Kuhn (1982) a contribuit mult la creşterea interesului faţă de această metodă de cercetare ştiinţifică.

Scanned with CamScanner

mări, alte consecinţe nu vor apărea (bunăoară, rata dobânzii ar rămâne neschimbată).

Dar alte experimente nu pot nici în principiu să fie făcute în realitate. O podea fără frecare nu există, un univers în care un corp să nu sufere influenţa niciunei forţe fizice nu există; nici experimentele mintale celebre ale lui Einstein nu vor putea fi vreodată realizate. De asemenea, cum voi argumenta în capitolul IV, o lume precum poziţia originară a lui Rawls nu poate să aibă consistenţă reală în universul în care trăim.

Am notat deja că expresiile contrafactuale întemeiază experimentele mintale. Cum am văzut, un contrafactual ne cere să variem condiţiile care caracterizează situaţia reală, dar să nu mergem foarte departe, ci să încercăm să rămânem în cea mai apropiată de aceasta. Aparent, într-un experiment mintal lucrurile nu stau deloc aşa, căci imaginăm lumi care diferă dramatic de cea reală, uneori sunt chiar de neatins (sunt, efectiv, nefezabile[34]). Totuşi, să notăm că diferenţele mari pot fi doar în privinţa variabilei care e luată în discuţie (iar uneori ele ajung să fie chiar de natură) – însă în toate celelalte privinţe lumea rămâne neschimbată, precum în experimentul mintal al lui Hume al celor cinci lire apărute prin miracol. În plus, la lumile imaginate de obicei nu se presupune că ajungem printr-un singur mare pas, ci dimpotrivă prin apelul la o mulţime de paşi mai mici.

Una dintre cele mai importante probleme pe care o pun experimentele mintale e cea a structurii lor logice; iar răspunsul, cum vom vedea, are implicaţii în privinţa

---

[34] Voi analiza pe larg conceptul de fezabilitate în paragraful IV5.

Scanned with CamScanner

înţelegerii cunoaşterii pe care o obţinem cu ajutorul lor. Unii autori sunt dispuşi să acorde experimentelor mintale un rol cu totul special. Experimentele mintale ar fi nu structuri argumentative, ci pur şi simplu aplicaţii ale intuiţiilor noastre. Ele ne oferă o cunoaştere nouă, dar nu în calitate de concluzie pe care o tragem din fapte şi teorie. Căci evident, fiind prin definiţie făcute din fotoliu, ele nu apelează la fapte (îndeosebi la fapte noi): stând în fotoliu, cel mult am putea prin reflecţie să ilumină̆m ceea ce era deja, deşi confuz, în mintea noastră, ceea ce era deja conţinut în ideile noastre. Experimentele mintale nu sunt pur şi simplu instrumente auxiliare de analiză a cunoaşterii noastre. Mai degrabă, experimentele mintale sunt modalităţi de a pune în joc intuiţiile noastre filosofice. Potrivit lui J. Brown (1991, p. 77), experimentele mintale cele mai semnificative sunt "platonice"; iar experimentul mintal care lui Brown îi apare ca emblematic în acest sens este cel al lui Galileo Galilei al căderii corpurilor. Aceste experimente, zice Brown, furnizează o cunoaştere a priori a unor entităţi abstracte. Prin ele cunoaştem într-un mod care nu e argumentativ, ci direct, de-a dreptul intuitiv. Ele sunt ca nişte telescoape către un tărâm abstract (Brown 2004, p. 1131). Cu ajutorul lor putem respinge o veche teorie şi să "percepem" una nouă fără a ne bizui pe date noi şi fără a deriva noua teorie din datele pe care le avem deja, chiar dacă ele sunt tacite.

> Motivele pe care le am pentru a susţine că acest experiment mintal furnizează o cunoaştere a priori sunt simple şi directe. Mai întâi, deşi e adevărat că în acest exemplu e prezentă cunoaştere empirică, atunci când ne

Scanned with CamScanner

> mutăm de la teoria lui Aristotel a căderii corpurilor la cea a lui Galileo nu se folosesc niciun fel de noi date empirice. Dar nu e vorba nici de un adevăr logic. În fond, obiectele ar putea să cadă pe baza culorii lor; să zicem că cele roșii ar cădea mai repede decât cele albastre. Dacă lucrurile ar sta așa, atunci experimentul mintal al lui Galileo nu ar fi efectiv. În fond, dacă punem împreună două obiecte roșii nu producem un obiect care e și mai roșu. (Brown 2004, 1129)

Pentru alți autori situația arată însă cu totul altfel: potrivit lor, se poate arăta că experimentele mintale au structura logică a unui argument, chiar dacă uneori forma în care ele sunt expuse este diferită, de exemplu, ca un mit ori ca o povestire (Norton 1996; 2004). Ceea ce înseamnă că printr-un experiment mintal producem o situație ipotetică (una contrafactuală) cu anumite caracteristici. Mai întâi, acea situație ridică o problemă; ea indică faptul că există o tensiune în cunoașterea pe care o avem asupra a ceva. Apoi, construcția situației imaginare constă adesea în folosirea metodei idealizării. Experimentul mintal constă în principal în analiza acestei situații imaginare, în evidențierea asumpțiilor noastre neformulate explicit; el nu oferă ceva nou, ci doar ne permite să identificăm cu mai multă limpezime structura a ceea ce știam deja. Căci din fotoliu nu putem spera la mai mult.

Potrivit lui Norton, un experiment mintal – înțeles întotdeauna ca un argument – are desigur concluzia ca o parte esențială. Se cuvine accentuat, atunci când e prezentat un experiment mintal, concluzia nu e de fiecare dată evidențiată explicit și separat. Concluzia este însă ceea ce dă

Scanned with CamScanner

forţă experimentului mintal. Ea este uneori destructivă: arată cum cadrul nostru conceptual e greşit. Experimentul lui Galilei este elocvent: el indică faptul că abordarea lui Aristotel este inadecvată, că asumpţia că greutatea corpurilor e relevantă pentru a înţelege căderea lor este contradictorie. Alte dăţi concluzia nu arată că ceva e imposibil, ci dimpotrivă că există posibilităţi pe care nu le-am avut până atunci în vedere[35]. Mai departe, concluzia are ca viză epistemică lumea reală, nu doar situaţia fictivă. Experimentul mintal ne ajută să înţelegem realitatea nu doar indirect, cum se întâmplă cu lumile pe care le propun de obicei construcţii precum romanele, nuvelele etc. Mai mult, concluzia trebuie să fie îndeajuns de precisă pentru a putea face deosebirea între cursuri alternative de acţiune, sau între politici diferite. În sfârşit, având o întemeiere, această concluzie nu apare doar ca un exemplu fictiv: ea cere să fie luată în considerare în alte situaţii.

---

35 Pentru că nu vreau să încarc aici textul, dau un exemplu în acest sens doar în notă. Un experiment mintal moral celebru este cel al violonistului (Thomson 1995). Autoarea ne propune să ne imaginăm următoarea situaţie: într-o dimineaţă te trezeşti în spital conectat la aparate şi ţi se spune că sângele tău e necesar în transfuzie pentru a salva viaţa unui violonist celebru (care e inconştient – deci el nu e implicat în deciziile care au dus la starea ta actuală). Ţi se spune că operaţiunile medicale vor dura cam nouă luni, după care vei fi liber. Problema morală pe care o pune experimentul este dacă avortul este admisibil. O asumpţie pe care o aveau în comun atât cei care se opuneau avortului, cât şi cei care îl acceptau, era aceea că problema dacă foetusul este o persoană este crucială în susţinerea unei sau altei poziţii: într-adevăr, dacă răspunsul la această întrebare este afirmativ, atunci avortul apare ca inacceptabil. Or, analiza situaţiei ipotetice formulate de Thomson spune că e posibil ca cineva să susţină că avortul e moral permisibil chiar dacă admite, în acelaşi timp, că foetusul e o persoană.

Scanned with CamScanner

În lumea atât de diversă a experimentelor mintale nu e nicio surpriză să întâlnim utilizări diferite ale lor, precum și metode dintre cele mai diverse de a le construi. Voi încerca, în capitolul care urmează, să exemplific în acest sens. Două dintre experimentele mintale pe care le voi analiza constau în reconstruirea în acest fel a unor texte literare. E foarte important, de asemenea, să adaug că multe asumpții epistemologice, unele cruciale pentru cercetarea problemei pe care o vizează un anumit experiment mintal, nu sunt de regulă explicite, iar locul și rolul lor nu sunt bine evidențiate. În capitolul următor voi încerca în multe ocazii să le aduc în discuție. Dar abia în partea a doua a cărții mă voi apleca stăruitor asupra unora dintre ele, în primul rând asupra celei de idealizare.

Scanned with CamScanner

Capitolul II. EXPERIMENTE MINTALE MORAL-POLITICE ÎN GÂNDIREA ROMÂNEASCĂ

Am prezentat în capitolul anterior nu numai conceptele de contrafactuali și de experimente mintale, ci și felul în care acestea pot fi utilizate pentru a formula diverse susţineri teoretice. Am dat diverse exemple de contrafactuali, alese și din texte produse în limba română. Dar nu am făcut apel și la exemple de experimente mintale formulate de autori români. Nu pentru că ele nu există, ci pentru că am dorit să dedic acest capitol în exclusivitate câtorva exemple de acest fel.

Înainte însă de a le analiza mai pe larg, aș vrea să notez încă o dată structura generală a experimentelor mintale. Ele pornesc de la o problemă; constau în imaginarea unei situații în care o anumită problemă poate fi cercetată. De obicei acea situaţie are anumite trăsături care o diferenţiază de situațiile efective, din viaţa reală[36]. Cu referire la acea situaţie

---

[36] Aceste diferenţe pot fi de foarte multe feluri. Unele vor fi avute cu precădere în cele ce urmează. Dar sunt și altele, pe care nu voi insista însă. De exemplu, lumea imaginară poate diferi de cele reale prin aceea că unele evenimente au o probabilitate mult mai mare să se întâmple acolo decât în lumea reală.
Iată un exemplu în acest sens. Cunoaștem faptul că societăţile tradiţionale au avut, iar cele contemporane încă includ multe discriminări de gen. Fiecare femeie poate fi subiect al multor discriminări. Dar să ne imaginăm o lume, nu foarte diferită de cea în

Scanned with CamScanner

imaginară, sunt formulate susţineri care au capacitatea de a ilumina înţelegerea pe care o avem asupra acelei probleme. Vom regăsi această structură a experimentelor mintale în toate exemplele de mai jos. Dar fiecare dintre ele are propria-i aromă, care cred că merită să fie savurată pe îndelete.

Am ales să prezint în acest capitol patru exemple de experimente mintale. Alegerea mea e desigur subiectivă. Primul exemplu, care constă într-o reconstrucţie a unui text literar – nuvela *Popa Tanda* de I. Slavici – a fost ales[37] fiindcă el discută o prezumţie foarte puternic înrădăcinată în spaţiul public românesc: aceea că analiza fenomenelor sociale poate fi redusă, într-un fel sau altul, doar la analiza comportamentelor individuale, fără a lua în considera cadrul instituţional în care oamenii acţionează.

---

care trăim, în care însă ţi se poate întâmpla ţie, o persoană care este acolo femeie, orice din ceea ce se poate întâmpla în lumile reale unei oarecare femei. În această lume imaginată – desigur, nu cea mai de dorit; dimpotrivă! – este prezent în faţa fiecărei locuitoare a ei întreg pachetul discriminărilor ei posibile ca femeie. Nu numai ceea ce i se poate întâmpla efectiv unei anumite femei în cursul vieţii, ci ce i s-ar putea întâmpla efectiv oricărei femei (vezi M. Miroiu: 2005, pp. 19 – 23).

În această lume imaginară locuitoarelor ei li se întâmplă astfel de lucruri care nu ar fi putut avea loc sau s-ar fi petrecut mult mai rar dacă se năşteau bărbaţi. Aceasta este problema care motivează experimentul mintal. Iar răspunsul pe care îl putem dori, arată M. Miroiu, este acela de a determina principiile etice (normative) care vor putea să indice atât ce e rău cu lumea imaginată, cât şi – de dorit – soluţii de îndepărtare a discriminărilor existente. Or, tocmai plecând de la această lume putem compara capacitatea diferitelor teorii etice de a da răspunsuri acceptabile.

[37] Profesorul M. Flonta mi-a atras atenţia asupra acestui text al lui Slavici.

Scanned with CamScanner

Cel de-al doilea studiu de caz își are izvorul într-una din marile lucrări de știință socială din cultura română: *Neoiobăgia* lui C. Dobrogeanu-Gherea. Marxistul Gherea se dovedește aici în primul rând un instituționalist, care accentuează asupra rolului pe care regulile, normele, în general constrângerile care funcționează în societate modifică, uneori până la deformări aberante, comportamentele membrilor societății. Experimentul mintal pe care îl voi descrie e semnificativ pentru el însuși. Dar mărturisesc că am avut și un alt motiv, personal, pentru a-l discuta aici: el merge în aceeași direcție cu abordarea mea instituțională (de tip alegere rațională), pe care am dezvoltat-o pe larg în alt loc[38].

Am ales al treilea exemplu – al așa-numitelor carnete de cecuri – pentru a atrage atenția asupra unei fețe foarte puțin cunoscute a lui C. Noica: un gânditor care a studiat cu atenție lucrări fundamentale de sociologie și economie ale unor mari autori, atât străini, cât și români. Experimentul lui Noica poate părea, la o primă vedere, foare naiv. Însă eu am încercat să arăt că acesta e de fapt extrem de complex și face explicită o structură argumentativă deosebit de interesantă.

Cel de-al patrulea studiu de caz – căruia i-am acordat de altfel și cel mai larg spațiu – pornește de la una dintre cele mai importante producții literare din cultura noastră: *Țiganiada* lui I. Budai-Deleanu. Pentru mine, această lucrare este (și) un exercițiu uimitor de reflecție social-politică. Am încercat să arăt că în poem întâlnim un experiment mintal care aduce în joc teme grave ale gândirii social-politice

---

[38] În Miroiu (2016).

Scanned with CamScanner

moderne, care sunt tratate într-o modalitate pe care un cercetător de azi le poate găsi proaspete și incitante[39].

Cele patru exemple de experimente mintale (de altfel, la fel ca și celelalte pe care le-am prezentat în capitolul anterior) oferă o aceeași logică. Spuneam că le privesc ca instanțiind filosofia de fotoliu. Dar evident că sunt deosebiri între exemple: unele sunt mai curând științifice, altele mai curând filosofice. Între cele patru de mai jos al doilea, formulat de Dobrogeanu-Gherea, e explicit științific; al patrulea, pe care îl reconstruiesc plecând de la *Țiganiada* lui Budai-Deleanu, e mai degrabă de teorie politică, nu de filosofie politică (și la fel îmi pare și primul, construit pornind de la nuvela lui Slavici). Dar e greu ca cineva să susțină că experimentul carnetelor de cecuri al lui Noica nu e filosofic. Ce face ca ele să difere în acest sens? De ce unele sunt mai curând filosofice iar altele mai curând științifice? Mi-e greu să dau un răspuns. Probabil că cel care ar veni rapid în minte este că ele scot în relief presupoziții de tip diferit ale gândirii noastre: unele țin de felul în care cunoaștem științific lumea, altele de felul în care vrem să o înțelegem din punct de vedere filosofic. Răspunsul are desigur o supoziție: că putem separa între știința și filosofie (fie prin obiectul asupra căruia ele se apleacă[40], fie prin tipul de cercetare pe care îl pun la bătaie).

---

[39] Primul și al treilea studiu de caz dezvoltă unele notații din Miroiu (2016). Cel de-al patrulea rezumă unul dintre capitolele acelei cărți și îl restructurează întrucâtva pentru a evidenția mai explicit și mai clar experimentul mintal pe care îl identific în poemul lui Budai-Deleanu. Cel de-al treilea studiu de caz e prezentat aici pentru prima dată.

[40] În acest sens un argument obișnuit e acela că filosofia se ocupă cu un un gen specific de supoziții care, în experimentele mintale filosofice, sunt chestionate. Evident, argumentul acesta nu ne ajută, fiindcă el

Scanned with CamScanner

Mă îndoiesc că putem proceda astfel. Cred că supoziţia că putem deosebi între experimente mintale ştiinţifice şi experimente mintale filosofice e greşită: de ce să distingem acolo unde nu procedăm în mod distinct? – căci, repet, în toate cazurile logica experimentelor mintale pe care le studiez îmi pare aceeaşi. Distincţia ne pare intuitivă nu datorită logicii interne a experimentelor mintale, ci mai degrabă datorită istoriei noastre intelectuale, care ne-a obişnuit aceasta şi ne induce încă tendinţa de a o vedea în multe locuri. Dacă aşa stau lucrurile, mă voi feri să încerc să susţin teze generale. Voi fi mai aplicat, iar faptul că exemplele ţin în general de ceea ce se numeşte filosofia morală[41] va fi suficient pentru a delimita analizele pe care le voi face mai jos.

Voi spune că toate experimentele mintale pe care le voi avea în vedere ţin de filosofia de birou. Prin această exprimare vreau să mă refer în mod generic la un fel de a încerca să cunoaştem, nu neapărat la unul filosofic[42].

1. Puterea exemplului

În a sa *Istorie a literaturii române* G. Călinescu l-a trecut pe Slavici în rândul "marilor prozatori". Operele lui au fost studiate de generaţii întregi de şcolari la orele de literatură română. Între acestea, nuvela de tinereţe *Popa*

---

doar mută nevoia de clarificarea spre o nouă distincţie – între două genuri de supoziţii.

[41] În partea a II-a a cărţii în mod exclusiv mă voi ocupa cu teme care sunt în mod standard considerate ca ţinând de filosofia morală.

[42] Vezi şi punctul de vedere susţinut de Williamson (2005) despre ceea ce fac filosofii atunci când apelează la experimentele mintale.

Scanned with CamScanner

Tanda, publicată în revista "Convorbiri literare" în 1875, a avut un tratament privilegiat.

Nuvela spune povestea preotului Trandafir, care la un moment dat a fost detaşat în satul Sărăceni, aflat undeva pe Valea Seacă. Deja aceste nume ne informează îndeajuns cu privire la starea sătenilor de acolo: într-o zonă lipsită de darurile naturii, oamenii s-au resemnat să încerce să îşi facă o viaţă mai bună. „Este oare minune dacă în urma acestora sărăcenii s-au făcut cu vremea cei mai leneşi oameni? Este nebun acela care seamănă unde nu poate secera ori unde nu ştie dacă va putea ori nu să secere".

Ajuns în Sărăceni, părintele Trandafir încearcă diverse strategii de a-i face pe săteni să îşi schimbe modul de viaţă. Mai întâi, produce o strategie pozitivă: le indică preceptele morale creştine. Îi povăţuieşte să fie harnici, cum să lucreze în fiecare anotimp; le citeşte Scriptura, ca să înţeleagă că "lucrarea este legea firii omeneşti, şi cine nu lucrează greu păcătuieşte". În zadar: oamenii au început să vină tot mai rar la biserică. Şi chiar dacă, pe unde îi vedea, parintele iarăşi încerca să le dea sfaturi, iar ei îl ascultau, mai departe nu se întâmpla nimic: de la înţelegerea lucrurilor nu se ajungea şi la faptă.

Atunci părintele schimbă strategia: începe să îi critice pe săteni (altfel zis, încearcă stimulente negative). Dar tot fără succes. Îi critică pentru comportamentul lor: oamenii sunt de acord cu criticile, cu cele făcute celorlalţi, ba chiar cu cele făcute lor înşile. Însă, ca şi în primul caz, oamenii nu îşi modifică modul de a se comporta. Aceleaşi strategii comportamentale sunt aplicate, iar starea de fapt rămâne nemodificată.

Scanned with CamScanner

Aşa stând lucrurile, părintele Trandafir se gândeşte la o altă soluţie: cea a exemplului personal. Le arată prin propria lui activitate că viaţa lor se poate schimba în bine. El le oferă o poveste de succes: îşi repară casa şi îşi amenajează curtea, cultivă grădina, cultivă mai întâi păpuşoi pe locul din dosul casei, apoi pământurile din ţarină, îşi văruieşte casa şi îi pune ferestre noi, ba chiar începe un comerţ. De data aceasta, ţăranii îl urmează, îi iau exemplul[43] şi, în timp, fiecare îşi transformă gospodăria într-una prosperă; ba chiar satul devine altul, cu un drum nou, o frumoasă biserică, o şcoală şi primărie[44] construite de săteni în mijlocul lui.

Aceasta este povestea. Privitor la ea, G. Călinescu nota, deşi destul de ambiguu, faptul că acestă nuvelă ar avea o anume miză importantă, nu e o simplă naraţiune: ea "ascunde o intenţie de economie politică (aceea de arăta căile posibile de înrâurire asupra ţăranului) complet absorbită în ficţiune ca şi filosofia din *Robinson Crusoe*" (Călinescu: 1982, p. 509). Care este, mai precis, această "intenţie"? Voi argumenta mai jos (nu ştiu, desigur, cât de departe mă voi plasa faţă de ceea ce va fi dorit să susţină Călinescu) că nuvela *Popa Tanda* poate fi interpretată ca un experiment social mintal.

Să notăm mai întâi că, în scrierile sale de popularizare a conceptelor morale, Slavici (1897; 1910) indică o sumă de principii. Unul, foarte important, este că omul este atât o

---

43 Ideea că exemplul personal este molipsitor şi că el se multiplică exponenţial este destul de comună. Un alt exemplu în acest sens îl dau în paragraful următor, *Călătorii de învăţământ şi pregătire*.

44 Drumul, biserica, şcoala, clădirea primăriei sunt bunuri colective, care nu pot fi oferite decât ca rezultat al cooperării sociale.

Scanned with CamScanner

ființă rațională (iar egoismul care caracterizează faptele multora e tocmai o expresie a acestuia), cât și morală; dar, crede Slavici, nu numai atât îl diferențiază pe om de animal, ci și faptul că el e conștient de faptul acesta. Numai că, adaugă el, dacă e lipsit de îndrumare, omul încetează să se mai comporte moral. Această "îndrumare" include cel puțin două componente. Prima este "educațiunea morală"; a doua e apartenența la o comunitate în care regulile morale există și sunt respectate de membrii ei (Slavici: 1910, p. 9).

În starea sărăcenilor niciuna dintre aceste două componente nu e prezentă. Mai întâi, lipsa educației morale este presupusă ca evidentă (parintele Trandafir nu e în situația de a continua ceva de la predecesorii săi). Apoi, date fiind condițiile de trai la limita supraviețuirii, comunitatea nu a reușit să își construiască un spațiu instituțional funcțional (norme morale); în lumea sărăcenilor raporturile morale par să fie anulate. Nu doar că sunt leneși[45], dar mai important sărăcenilor le lipsește o caracteristică (virtute) fundamentală: respectul de sine, sau "dignitatea personală", cum o numește Slavici (1910, p. 43; vezi și 1897, p. 161). Că așa stau lucrurile se va vedea în două momente: primul, când părintele Trandafir, în încercarea de a modifica felul în care se comportă sătenii, îi critică, iar ei nu au nicio pornire de a se schimba fiindcă "amorul lor propriu" e afectat; și al doilea, când – urmând exemplul personal al parintelui, sărăcenii își fac gospodării prospere și chiar fac ca întreg satul – luat ca o

---

[45] Lenea anulează o virtute specială: cea a iubirii de muncă; aceasta e "bunul cumpăt în ceea ce privește ambițiunea, manifestarea firească a purtării de grijă pentru desfășurarea propriei ființe" (Slavici, 1897, p. 163).

Scanned with CamScanner

comunitate – să fie prosper: ei atunci devin mândri de ceea ce au realizat. Cu alte cuvinte, în acel moment se constituie o stare morală a societăţii. Nu simpla înlăturare a lenei este miza şi nu reprezintă scopul urmărit, ci – urmare a educaţiunii morale realizate de părintele Trandafir – formarea unei comunităţi morale.

Mai departe, o supoziţie a întregii naraţiuni este următoarea: singurele constrângeri care sunt avute în vedere pentru a explica felul în care se comportau sătenii sunt cele naturale. Deloc prielnice, ele – lasă să se înţeleagă Slavici – sunt suficiente pentru a explica, de pildă, delăsarea, lenea sărăcenilor. Căci dacă natura e aşa de potrivnică încât ţăranul nu are o cât de mică nădejde că munca sa va fi răsplătită de rezultate (de pildă, de o recoltă îndestulătoare), atunci el nu mai are vreun motiv – raţional – să lucreze din greu. Altfel zis, în structura situaţiei, aşa cum o prezintă Slavici, nu sunt relevante şi constrângeri sociale, privind de pildă felul în care arată proprietatea ori care sunt (dacă sunt!) mecanismele[46] puse la lucru pentru a furniza bunuri comune (precum drumul, biserica, scoala etc.). Or, dacă lucrurile stau astfel, desigur că soluţiile care pot fi căutate sunt doar individuale, iar cadrul instituţional nu are nicio relevanţă[47].

---

[46] Aparent, Sărăceni ar fi un sat "liber", alcătuit din ţărani care nu depindeau nici de un boier, nici de o mănăstire, nici de domnitor. Pe de altă parte, el nu pare nici să fie organizat într-o obşte cu caracter devălmaş. Probabil că această lipsă este voită de Slavici, pentru a întări ideea că circumstanţele sociale sunt nerelevante.

[47] Acest model de a identifica răspunsul la problemele sociale este prevalent în spaţiul nostru public: ideea este, simplu spus, aceea că nu instituţiile determină tiparele sociale de comportament. Acestea ar ţine mai mult de caracterele individuale şi de acţiunea solitară.

Scanned with CamScanner

În acest context, întrebarea este: ce tipuri de stimulente ar fi eficiente pentru a schimba comportamentele oamenilor? Ce îi poate face să nu mai fie leneși și să ajungă să aibă o viață mai bună?

Nuvela lui Slavici, în interpretarea pe care i-o dau aici, propune trei experimente mintale. În fiecare dintre ele presupunem că avem un grup de oameni foarte similari între ei: au cam aceleași înzestrări materiale, sunt supuși cam acelorași constrângeri naturale, au caractere asemănătoare. În grup e stabilizat un anumit tip de comportament: oamenii nu se omoară cu munca, acceptă un trai la un nivel foarte scăzut: "cine e deprins cu răul, la mai bine nici nu gândește; sărăcenilor le părea că, decât așa, mai bine nici nu poate fi.

Situația părintelui Trandafir este exemplară pentru a argumenta teza opusă. Părintele este o persoană pentru care scopul urmărit nu este binele individual, ci binele membrilor comunității. Or, încercarea de a realiza acest bine comun nu e consistentă cu ideea că trăsăturile individuale sunt determinante pentru comportamentul oamenilor. Slavici (1910, 10) formulează cu limpezime acest punct de vedere: "Iviți dar în mijlocul unei societăți lipsite de rânduială morală, oamenii preocupați e binele obștesc ajung ușor să fie stăpâniți de gândul că răutatea e chiar în firea omenească, să-i socotească pe semenii lor incorigibili și să-și petreacă viața în isolare". Or, zice Slavici, această opțiune e ea însăși imorală; căci oamenii de omenie numai între oameni de omenie pot fi fericiți, adică încercând să realizeze fericirea obștească. Slavici nu propune însă o soluție instituțională, ci una care face apel la exemplele morale. Nu e aici locul pentru a discuta diferențele dintre cele două abordări; mai pe larg, vezi Miroiu (2017a, cap. 7). Dar vreau cel puțin să subliniez că părintele Trandafir, într-un fel, poate fi înțeles ca jucând rolul unui "înțelept practic" (vezi mai jos capitolul III2b).
(Pentru Slavici, a trata pe cineva cu omenie însemna a-l trata ca egal. Aceasta e o condiție esențială a moralității. Omul de omenie e cel care se comportă moral și nu acceptă ca ceilalți să se abată de la rânduiala morală a societății (Slavici 1910, 9).)

Scanned with CamScanner

Peștele-n apă, păsărea-n aer, cârtița în pământ și sărăcenii în sărăcie!".

Primul experiment mintal curge astfel: să admitem că membrilor acestui grup li se oferă ca stimulente cerințe pozitive: e bine – fiindcă e conform cu credințe fundamentale (cele religioase) ale lor – să se comporte într-un alt mod. Și, mai mai mult, ar avea cu toții de câștigat din acest alt mod de comportament. Or, aceste stimulente (îndemnuri de a se comprta altfel, aducerea în discuție a pildelor creștine etc.) nu sunt efective. Ele nu reușesc să schimbe felul în care se comportă oamenii. Să obsevăm că stimulentele nu sunt economice, ci doar "morale", în sensul că cer un alt tip de comportament numai din motive ideale – religioase în acest caz. Preotul Trandafir, desigur, nu avea cum să furnizeze stimulente pozitive economice.

Al doilea experiment mintal este oarecum simetric primului. Să presupunem că stimulentele sunt de data aceasta negative. (Iarăși stimulentele nu au un caracter economic: nu e deloc vorba de sancțiuni economice sau de alte cerințe de acest fel.) Ele sunt de fapt sancțiuni morale. Oamenii sunt criticați, la limită sunt chiar făcuți de râs, batjocoriți. Ce s-ar întâmpla dacă membrilor grupului li s-ar aplica acest tratament? Dacă la început am putea zice că oamenii reacționează mai mult sau mai puțin în sensul dorit, în timp aceste stimulente își pierd orice fel de eficiență. Slavici sugerează că nimic nu se va schimba: oamenii vor rămâne cu același tip de comportament[48].

---

[48] În gândirea politică, această trăsătură a stimulentelor negative este bine documentată. Sunt numeroase exemplele de regimuri politice care

Scanned with CamScanner

Al treilea experiment mintal este, aparent, cel mai puţin intruziv: în acest grup apare un "mutant" – cineva care îşi schimbă comportamentul. Renunţă la cel standard, normal în grup şi adoptă altul. În cazul nostru, el începe să muncească din greu şi reuşeşte să aibă o gospodărie tot mai prosperă. (E de subliniat aici că, în construcţia situaţiei ipotetice, motivele care îl determină pe cineva să îşi schimbe comportamentul nu contează: pot fi egoiste, individuale, sau – ca în cazul părintelui Trandafir – pot fi derivate din chiar dorinţa de a produce un exemplu de succes.)

Să formulăm mai pe larg structura argumentului. El constă în a imagina o situaţie ipotetică, în care în grupul dat avem un echilibru comportamental: toţi membrii grupului sunt leneşi, delăsători şi, ca urmare, săraci. În plus, nu există raţiuni pentru ca ei să îşi schimbe comportamentul. În această situaţie ipotetică admitem că apare un "mutant",

---

au făcut apel la ele. Căci stimulentele negative, teroarea în particular, sunt mecanisme eficiente de extragere a resurselor, de constrângere a membrilor societăţii să se comporte într-un anumit mod, dorit de elite. Regimurile conduse de partidele comuniste au reprezentat în acest sens un exemplu cât se poate de elocvent. Ştim însă că, din fericire, utilizarea terorii are o mare problemă: ea nu poate dura mult – şi nu a durat mult (sigur, la scara istoriei) nici măcar în Uniunea Sovietică şi în celelalte ţări socialiste. Ea se epuizează destul de repede, iar elitele sunt obligate să apeleze la alte mecanisme care să le permită menţinerea la putere şi extragerea unor resurse mari. Poate fi reluată – precum în China, când a venit valul Revoluţiei Culturale – dar problema uzurii ei reapare cu şi mai mare forţă. Cu vorba lui Agamemnon din piesa *Femeile din Troia* a lui Seneca, *Violenta imperia nemo continuit diu*, adică: guvernarea tiranică nu durează niciodată mult.
In cazul sărăcenilor, situaţia e totuşi foarte diferită: fiindcă e vorba, mai întâi, doar de sancţiuni morale; iar în al doilea rând, capacitatea de aplicare a lor era foarte mică. Preotul Trandafir avea la dispoziţie mijloace foarte reduse de a influenţa comportamentul sătenilor.

Scanned with CamScanner

adică un actor care are un cu totul alt tip de comportament. (În cazul nostru, este un gospodar, un om muncitor și descurcăreț.) Problema este: va rezista acest mutant, va fi înăbușit în timp comportamentul lui (comportamentul unei persoane exemplare moral[49]) și va fi adoptat și de el comportamentul de echilibru? Sau acest tip nou de comportament va prolifera și cu timpul va distruge echilibrul stabil din acel grup?

Situația aceasta ipotetică pune în discuție ideea susținută la începutul nuvelei, că "cine e deprins cu răul, la mai bine nici nu gândește; sărăcenilor le părea că, decât așa, mai bine nici nu poate fi". Într-o formulare mai tehnică, apariția acestui "mutant" e menită să susțină ideea că echilibrul admis, deși extrem de stabil, poate fi totuși dislocat: există anumite tipuri de comportamente care, dacă apar în grup, se pot multiplica. Mai mult, se poate ajugne în situația în care ele devin majoritare, făcând să dispară alte tipuri de

---

[49] Calitatea de exemplu moral a părintelui Trandafir duce cu gândul la formulările lui Slavici (1910, 74) cu privire la faptele "omului bine chibzuit". "Nici mila, nici ura, ci dreptatea hotărăște faptele omului bine chibzuit, care iubește pe semenii săi, și măsura dreaptă în ceea ce privește simțământul comun e simțământul de dreptate"; cu privire la rolul dreptății în configurația moralei, a se vedea și Slavici (1897, p. 10). E interesant să subliniez aici o afirmație a lui Slavici în privința modului în care poate fi înțeles conceptul de "simțământ comun". El scrie: "Simțământul comun e resultatul îndelungatei viețuiri împreună cu aceleași deprinderi, și popoarele sunt oameni, care se iubesc între dânșii în virtutea asemănării dintre dânșii în comparațiune cu alții. Nu însă această iubire, ci interesele comune îi leagă" (1897, p. 124). Chiar dacă Slavici acordă iubirii (și, în particular, iubirii așa cum este aceasta înțeleasă în creștinism) un rol crucial în structura moralei, aici el pune constituirea unor comunități morale precum popoarele în seama intereselor comune.

Scanned with CamScanner

comportamente şi, în final, să conducă la un alt echilibru în cadrul grupului. Comportamentul omului gospodar, spune acest al treilea exemplu, e unul dintre acestea.

Argumentul formulat în acest al treilea experiment pare unul optimist: căci el arată că e posibil ca un grup, aflat într-un echilibru inferior[50], să se mişte spre unul superior[51]. Slavici doar asumă că exemplul personal are o capacitate ridicată de a influenţa comportamentul oamenilor, însă nu indică instrumentele prin care aşa ceva s-ar şi realiza efectiv. Pe de altă parte, în reconstrucţia pe care am dat-o nuvelei şi în care am sugerat că unii "mutanţi" ar putea să inducă schimbări în echilibrul existent, am admis că la lucru ar putea fi fascinaţia unui trai mai bun (nu neapărat invidia), atunci când o nouă alternativă de acţiune devine cunoscută şi apare ca fezabilă. Totuşi, e discutabil dacă astfel de motive sunt suficiente pentru ca tipul tradiţional de comportament să dispară[52].

---

[50] Aş zice: un echilibru Pareto inferior.

[51] Din păcate, argumentul mutantului lasă posibilă şi o altă evoluţie, spre un echilibru chiar mai jos. Căci e posibil ca în grup să apară un alt fel de mutant (bunăoară, un bandit care reuşeşte ca prin forţă să acapareze şi bruma de bunuri ale membrilor grupului) şi el să se generalizeze sau cel puţin să determine comportamente şi mai puţin lucrative ale membrilor grupului.

[52] În studiile economice privind şocul pe care îl poate avea, în cadrul unui grup în care e stabilizată o anumită strategie comportamentală, apariţia la un moment dat a unui "mutant" se presupune că membrii gupului interacţionază între ei şi că ei au costuri şi beneficii diferite, care sunt defavorabile acelor membri care exprimă comportamentul tradiţional. În cazul sărăcenilor e dificil (deşi nu imposibil!) să identificăm astfel de costuri.

Scanned with CamScanner

2. Călătorii de învățământ și pregătire

Voi discuta în acest paragraf un experiment mintal formulat de C. Dobrogeanu-Gherea în binecunoscuta sa carte *Neoiobăgia* (1977). Scopul lui Gherea era acela de a susține o explicație nouă – o voi numi instituțională – a stării din agricultura românească la începutul secolului al XX-lea. El respinge explicațiile care fac apel la factori individuali, la comportamentele individuale ale actorilor din societate (țărani, proprietari de pământ, arendași etc.) și arată că pentru a înțelege situația țărănimii în România acelor timpuri mai relevante sunt cadrele instituționale care funcționau atunci și pe care el le desemna cu numele de "regim economico-social al neoiobăgiei".

Mai bine de un veac "chestiunea agrară" a fost considerată centrală pentru a înțelege societatea românească. Ce făcea ca agricultura în România să fie înapoiată și să nu contribuie la dezvoltarea țării? Voi porni aici de la unul dintre răspunsurile cele mai obișnuit în acest sens – acela că unul dintre factorii înapoierii societății românești ar consta în existența unor trăsături negative ale țăranilor, "firii" acestora: țăranii români sunt leneși, indolenți, delăsători, beți, nesocotiți, neștiutori etc. Istoria acestui răspuns începe foarte devreme. De pildă, acum mai bine de trei sute de ani (în 1714) D. Cantemir scria în *Descrierea Moldovei*:

> Eu i-aș socoti, desigur, pe țăranii moldoveni că sunt cei mai nenorociți țărani din lume, dacă belșugul pământului și recoltele bogate nu i-ar scoate din sărăcie aproape fără voia lor. La muncă sunt foarte leneși și

Scanned with CamScanner

trândavi; ară puţin, seamănă puţin şi totuşi culeg mult. ... când vine vreun an neroditor sau când o năvălire a vrăjmaşului îi împiedică să secere sunt în primejdie să moară de foame. (Cantemir: 2001, p.172).

Din nefericire, va adăuga peste două secole Cioran în stilul lui foarte tranşant, trăsături de acest fel îi caracterizează nu doar pe ţărani, ci în general pe români. Românii nu doar că au aceste trăsături, dar şi le recunosc din proprie iniţiativă: "Este foarte caracteristic că un român nu se poate face interesant într-o societate de conaţionali decît etalându-şi defectele, insuficienţele. Nu există popor în lume care să facă o virtute din faptul de a nu munci. În România, tipul omului inteligent şi unanim simpatizat este chiulangiul sistematic, pentru care viaţa este un prilej de capriciu subiectiv, de exerciţiu minor al dispreţului, de negativitate superficială" (Cioran: 2011, p. 68). E de notat că, potrivit lui Cioran, comportamentul de chiulangiu nu este unul periferic, ci e acceptat, chiar simpatizat. Ceea ce înseamnă că acesta e un model de generalizat, e tipul de comportament care pare să asigure succesul dorit în societate[53].

---

53 Uneori aceste trăsături negative de caracter ale oamenilor păreau să fie atât de puternice încât ele nu mai puteau să fie înlăturate prin străduinţa individuală. De aceea e nevoie de o intervenţie externă, chiar şi pentru a realiza propriul bine. De unde poate proveni această intervenţie? Primul candidat e desigur statul (sau unele instituţii ale lui). Anton Pann (2002, pp. 77-78) a dat o formulare exemplară acestei soluţii într-una din poveştile lui cu tâlc. (În acea poveste referirea la ţigani nu e importantă: tema e lenea în general, nu atitudinea discriminatorie faţă de ţigani.)

Căldura după ce trece / Şi începe vântul rece, / Ţiganul uşor în pene / Nu-şi făcu bordei de lene; / Acum vede că îi pasă / Dar

Scanned with CamScanner

Gherea este reticent faţă de explicaţii de acest fel. El nu neagă faptul că ţăranii se comportă aşa cum îi descriu autori care se înscriu în linia lui Cantemir. Acceptă că ţăranii sunt leneşi, delăsători, beţivi, neştiutori. Dar el consideră că nu în existenţa acestor vicii se află explicaţia stării atât de precare a satului şi în general a societăţii româneşti.

---

lenea tot iar nu-l lasă; / Iarna iar nedându-i pace, / Ia şi el, un plocon face / Ş-în sat la zapciu se duce, / Grăbind din somn să-l apuce; /Când el în mâini cu ploconul, / Iacă ieşi şi coconul. / - Ce vrei, ţigane?-l întreabă. / - Te rog, cocoane, d-o treabă! / Dă-mi un dorobanţ, fă bine, / Ca să stea astăzi de mine, / Cum o şti să nu-mi dea pace, / Un bordei până mi-oi face. / Deci luând el dorobanţul, / Jucă într-acea zi danţul. / Că, când începu a-l bate / Cu gârbacele pe spate, / Bordeiul gata îi fuse / Şi în el copii-şi puse, / Zicând: - Bogdaproste, frate, / Mă cam bordușişi în spate, / Dar îţi mulţămesc de casă, / Că acum de frig nu-mi pasă. / Dar însă / Lenea când este mai mică / Tot ştie şi ea de fricã.

Dar, pe de altă parte, există sugestii că soluţia poate fi căutată şi în alte cadre, mai locale. Satul tradiţional poate fi înţeles şi ca o soluţie instituţională la problema viciilor ţăranilor. O ilustrare comică a acestei idei se găseşte în *Povestea unui om leneş* de I. Creangă (1979: pp. 221 – 223), în care e descrisă următoarea situaţie: un om era grozav de leneş, că nu avea pereche pe lume. Satul a încercat diverse modalităţi de a-l determina să muncească. Dar, nereuşind, sătenii au decis să îl spânzure, pentru a nu mai da pildă de lenevire şi altora. Încheie povestitorul: "Mai poftească de acum şi alţi leneşi în satul acela, dacă le dă mâna şi-i ţin cureaua". Interpretarea următoare a poveştii lui Creangă vine uşor în minte: satul era un aranjament instituţional în care erau dezvoltate reguli de a inhiba comportamente de acest tip. Mai mult, satul avea reguli pentru a monitoriza comportamentul membrilor săi. De asemenea, obştea (acolo unde exista!) putea chiar să aplice pedepse: pe tulburători şi pe cei fără de cuvânt putea să-i poprească la închisoare, ba chiar să-i şi pedepsească cu bătaia (v. Stahl şi Stahl: 1968, p. 31). Sigur, e de văzut dacă statul are capacitatea de a implementa efectiv astfel de norme.

Scanned with CamScanner

Explicaţia este altundeva. Un exemplu care pentru Gherea e semnificativ pentru a nota precaritatea unei astfel de explicaţii e următorul. Aşa cum se ştie, în a doua parte a secolului al XIX-lea porumbul devenise hrana de bază a ţăranilor. Dar, în acelaşi timp, pelagra a ajuns să fie o boală foarte răspândită în România. "A spune că din cauza prostiei şi neştiinţei mănâncă ţăranul porumb necopt, stricat e neadevărat, nedrept şi revoltător. Dar cum se face că până la 1864 pelagra mai n-a existat în ţara noastră? Se vede că în timpul iobăgiei ţăranul era luminat, iară în epoca neoiobăgiei şi-a pierdut lumina" (Gherea : 1977, p. 196). Altfel zis, punctul de plecare al explicării stării în care era agricultura românească nu putea consta în aducerea în faţă a trăsăturilor ţăranilor.

R. Rosetti, în cartea sa *Pentru ce s'au răsculat ţăranii*, făcea o observaţie similară, iar Gherea îl citează aprobator: "Dacă nu se poate tăgădui că ţăranul român din Regat este un element economic slab, mai adesea nesilitor, neiubitor de muncă, neştiind a strânge şi a aduna, nu este mai puţin adevărat că împrejurările politice în cari s'a desvoltat ţărănimea noastră au fost cu deosebire prielnice desvoltării acelor cusururi" (Rosetti: 1907, p. 35).

Ceea ce e nou în apelul la "împrejurările politice" e faptul că acum starea de fapt nu mai e explicată prin apelul la trăsăturile negative ale actorilor (la "cusururile" lor), ci dimpotrivă aceste trăsături negative sunt explicate prin apelul la altceva. Gherea este clar în această privinţă: aceste trăsături negative sunt determinate de instituţiile dominante din societate. Nu din cauza trăsăturilor, "firii" ţăranilor este societatea românească într-o stare precară, ci dimpotrivă

Scanned with CamScanner

regimul neoiobăgiei îi face pe țărani să fie leneși, iraționali, neștiutori și, deci, să se comporte ca atare. În general, comportamentul tuturor actorilor trebuie explicat prin apelul la cadrul instituțional dominant.

Că așa stau lucrurile, argumentează Gherea, se vede dacă analizăm un fenomen foarte extins în România începutului de secol XX: ceea ce el numea "agricultură prădalnică", adică "acea agricultură care scoate an cu an elementele hrănitoare din pământ fără a pune nimic la loc și care stoarce mereu pământul fără a-i face și îmbunătățirile cari îi trebuie"[54] (Gherea: 1977, p. 100). Cum se explică faptul că cei care lucrează pământul îl storc de resurse, încât acesta e apoi în pericol să producă tot mai puțin? Și, se întreabă Gherea, e un "vânt de nebunie" ce se întâmplă, e vorba deci de acțiuni iraționale ale actorilor implicați?

Să luăm pe rând fiecare tip de actor care lucrează pământul. Fiecare are rațiunile sale, dar niciunul nu are stimulentul să acționeze în așa fel încât să nu ruineze un bun precum pământul. Mai întâi, era mica proprietate țărănească (aceasta ocupa aproape jumătate din pământul arabil al țării). Țăranul nu avea însă niciun interes să aducă pământului îmbunătățirile necesare, precum îngrășarea, irigarea. Căci "imensa majoritate a micilor proprietari țărani nici nu se ocupă exclusiv de pământul lor, ci îl lucrează printre picături, pe apucate, când li se dă voie. Ba ... de cele mai multe ori aceste pământuri îmbucătățite servesc mai mult ca să

---

[54] În știința politică fenomenul descris de Gherea este asociat cu ceea ce se numește "tragedia bunurilor comune". Nu voi insista însă aici asupra acestei chestiuni, pe care am tratat-o foarte pe larg, inclusiv apelând la exemple din spațiul românesc, în Miroiu (2016).

Scanned with CamScanner

împiedice libertatea de mişcare a ţăranului, robindu-l marii proprietăţi, şi servesc ca să reducă până la semigratuitate remunerarea muncii lui, încât uneori ţăranul caută să scape de bucăţica sau bucăţelele lui de pământ arendându-le". În al doilea rând, "pământurile arendate cămătarilor satului nu vor fi nici pe atât îmbunătăţite. Arendaşul-cămătar caută să stoarcă din pământ tot ce poate, nu să-l îmbunătăţească". În sfârşit, pământurile marii proprietăţi erau la rândul lor în cea mai mare parte arendate: perioada de arendă fiind mică, de doar 3 – 5 ani, arendaşul nu avea niciun interes să îmbunătăţească pământul (şi chiar de ar fi dorit, de cele mai multe ori nu poseda capitalul necesar în acest sens). "Interesul ideal al arendaşului este să stoarcă până la ultimul pic rodnicia pământului şi puterea de viaţă a ţăranului şi vitelor lui, astfel ca la plecare să lase moşia stearpă şi satul fără vite." O altă parte a suprafeţelor ce alcătuiau marea proprietate era arendată ţăranilor – care evident că nu aveau la rândul lor nici interesul şi nici capitalul necesar pentru a realiza îmbunătăţiri. Iar restul, cultivat chiar de marii proprietari, nicidecum nu era un candidat serios pentru o agricultură neprădalnică: fiindcă marele proprietar de obicei nu poseda nici măcar minimul inventar agricol pe care îl avea ţăranul.

Urmându-şi interesul[55], actorii implicaţi – ţărani, cămătari, mari proprietari – produceau fiecare în parte

---

[55] Evident, accentul cade aici pe interesul pe termen scurt al actorilor implicaţi. Cel pe termen lung este ignorat. Pe de o parte, acest fapt se poate explica prin aceea că rezultatele erau mereu aproape de limita de supravieţuire; în aceste cazuri este dificilă imaginarea unor comportamente care să urmărească optimizarea rezultatelor pe termen

Scanned with CamScanner

tragedia. Nu un "vânt de nebunie" duce la acest comportament aberant, conchide Gherea, ci un "regim economico-social" – adică ceea ce am numi azi un anumit sistem instituţional în vigoare.

În acest loc apare un element nou. Gherea introduce o abordare comparativistă: el compară aranjamentele instituţionale din societatea românească (regimul neoiobăgiei) cu cele din ţările europene occidentale. Ce vom constata? Să ne uităm la o instituţie economică esenţială: cea a proprietăţii. În ţările occidentale există drepturi de proprietate clare asupra pământului, iar ţăranul ştie că astfel se naşte o stabilitate instituţională pe termen lung, de-a lungul mai multor generaţii. El are tot interesul să aibă cea mai mare grijă de pământul pe care îl are în proprietate, fiindcă acesta constituie baza veniturilor sale. Deloc surprinzător, în acest cadru instituţional apar şi trăsături de un tip specific ale ţăranilor:

> Această legătură între pământ şi ţăran produce, pe de o parte, interesul elementar, foarte limpede şi lămurit, de a face pământului toate îmbunătăţirile – îngrăşare, irigare etc. –, iară pe de altă parte produce calităţile necesare în om pentru facerea acestor îmbunătăţiri: sobrietate, economie, prevedere, tenacitate, continuitate în muncă ş.a.m.d. (Dobrogeanu-Gherea 1977, p. 100)

În România exista însă un aranjament instituţional diferit (cel al neoiobăgiei). Acesta promova, arată Gherea, cu

---

lung. Pe de altă parte, argumentul lui Gherea este că strategiile pe termen lung nu erau deloc stimulate de cadrul instituţional al neoiobăgiei.

Scanned with CamScanner

totul alte stimulente pentru comportament. Drepturile de proprietate nu garantau ţăranului controlul asupra proprietăţii sale, iar instituţiile nu produceau ordine, previzibilitate. Mai mult, adesea proprietatea personală a ţăranului îl împiedica să presteze o muncă mai productivă: muncindu-şi propriul pământ beneficiile obţinute erau minime, încât ţăranul prefera chiar să scape de el şi să îl arendeze.

Avem aşadar două explicaţii alternative ale stării precare, de nedezvoltare a agriculturii româneşti.

1. Prima explicaţie indică trăsăturile individuale ale actorilor (în primul rând ale ţăranilor) ca determinante ale acestei situaţii. De aceea, ea sugerează că cea mai eficientă cale de îndreptare a lucrurilor este să se încerce schimbarea acestor trăsături. De exemplu, ţăranul român este neştiutor. Atunci ar trebui ca el să fie ajutat să înveţe şi să aplice noile cunoştinţe. În acest context Gherea aduce în discuţie o propunere făcută[56] de un anumit C. Alimăneştianu. Acesta, impresionat de agricultura practicată în Danemarca, considera că motivul pentru care ţăranii români nu se comportau precum ţăranii din Danemarca era acela că nu aveau cunoştinţele de specialitate necesare. Or, a le schimba comportamentul presupunea înlăturarea acestei neştiinţe. De aceea, o cale foarte eficientă în acest sens consta, după el, în organizarea unor "călătorii de învăţământ şi pregătire". Luăm de pildă 100 de ţărani, îi ducem în Danemarca pentru a vedea

---

[56] În spirit poporanist. Să ne amintim că *Neoiobăgia* este şi o critică a ideilor poporaniste.

Scanned with CamScanner

cu propriii lor ochi cum se munceşte acolo pământul, iar odată întorşi în ţară ei vor începe să aplice cunoştinţele învăţate; şi, considera foarte optimist Alimăneştianu, exemplul lor bun fiind molipsitor, cu încetul toţi ţăranii români se vor comporta atât de diferit încât România va deveni o doua Danemarcă.

2. A doua explicaţie – cea susţinută de Gherea – face apel la aranjamentele instituţionale. Explicaţia decurge astfel: aranjamentele instituţionale furnizează oamenilor, de pildă ţăranilor, stimulentele pentru a se comporta într-un fel sau altul. Trăsăturile pe care şi le formează sunt răspunsuri la aranjamentele instituţionale existente, iar nu premise ale acestora.

Să detaliem această structură explicativă. Mai întâi, e nevoie să se precizeze care sunt tipurile de condiţii în care trăiesc ţăranii, fie ei români sau danezi. Gherea le grupează astfel: în primul rând sunt condiţiile naturale, care privesc fertilitatea solului, umiditatea, căldura etc. În al doilea rând, sunt condiţiile economico-sociale: natura proprietăţii, respectarea legii, existenţa unor condiţii favorabile de comerţ, o piaţă internă devoltată, accesul la produse industriale, tipul de credinţe, ideile acceptate pe larg în societate. În Danemarca solul e fertil, clima blândă, ploile sunt suficiente, păşunile sunt întinse etc. Condiţiile economice sunt şi ele deosebit de favorabile: ţăranul e un mic producător perfect liber, independent; există o piaţă internă dezvoltată, comerţul este stimulat, există în societatea respectivă sau în cele apropiate o industrie dezvoltată. Dar mai importante sunt "condiţiile politice, culturale şi morale": ţăranul danez este de

Scanned with CamScanner

sute de ani cetăţean liber, care poate participa la deciziile importante pentru societate, este egal cu ceilalţi membri ai societăţii, iar drepturile sale sunt respectate. În România condiţiile naturale sunt diferite: solul e tot fertil, dar clima e aspră, e lipsă de umiditate, seceta e frecventă, cu atât mai mult cu cât – şi atunci – pădurile erau devastate. Dar diferenţa faţă de Danemarca se vede şi mai mult în privinţa condiţiilor economice, sociale şi politice de aici. Ţăranul român nu e un proprietar liber şi independent: el trebuie să semneze contractul agricol, care îl face dependent de proprietarul de pământ. Nu există o piaţă liberă, căci e controlată de cămătari, iar industria e aproape lipsă. Legea nu îi este favorabilă, fiind aplicată arbitrar şi construită pentru a-l forţa să fie supus.

Lui Gherea îi pare evident că în condiţii atât de diferite – naturale şi instituţionale – oamenii vor tinde să se comporte în mod diferit. Şi astfel s-ar explica nu doar prăpastia dintre starea de fapt a agriculturii din Danemarca şi din România, ci şi diferenţele dintre trăsăturile ţăranilor români şi danezi. În particular, nu neştiinţa ţăranilor români explică de ce ei nu fac o agricultură prosperă, ci dimpotrivă constrângerile instituţionale îi fac să fie neştiutori.

Totuşi, aici e ceva care lipseşte. Fiindcă avem pe de o parte ţărani români în mediul natural şi instituţional românesc, şi ţărani danezi în mediul natural şi instituţional danez. În toate stările reale de lucruri nu putem distinge decât analitic între cele două componente ale lor. Explicaţia pe care o preferă Gherea se bazează însă în mod esenţial pe această distincţie.

Scanned with CamScanner

În acest loc Gherea introduce experimentul lui mintal. El pleacă de la propunerea lui Alimăneştianu privind organizarea acelor „călătorii de învăţământ şi pregătire". Dar îl modifică în felul următor: să presupunem o situaţie (contrafactuală) în care s-au realizat convenţii interguvernamentale care să permită:

1) stabilirea în Danemarca a unui număr de 100 ţărani români, care să facă agricultură în condiţiile naturale şi instituţionale de acolo; dar şi
2) stabilirea în România a 100 ţărani danezi, care la rândul lor să facă agricultură în condiţiile naturale şi instituţionale de la noi.

Gherea este explicit că face apel aici la o procedură ştiinţifică: fiindcă, procedând astfel, "vom avea toată garanţia că experienţa va fi făcută în condiţiile cerute de ştiinţă şi că ne va da rezultate pe cât de exacte pe atât de instructive".

Situaţia imaginată în acest experiment ne permite să distingem între a) trăsăturile individuale ale persoanelor care urmează să practice agricultura; şi b) cadrul natural şi instituţional în care se va întâmpla aşa ceva. Ca urmare, e posibil să avem nu doar ţărani români în mediu românesc şi ţărani danezi în mediu danez, ci şi ţărani români în mediu danez şi ţărani danezi în mediu românesc.

Întrebarea este: ce s-ar întâmpla cu ei după un oarecare timp? După Gherea, răspunsul e foarte simplu: în mediu danez ţăranul român va ajunge în timp să se comporte la fel ca un ţăran danez; şi, invers, "pus în condiţiile economico-politico-sociale şi cultural-morale ale ţăranului

Scanned with CamScanner

român, danezul va trăi viaţa caracteristică a neoiobagului nostru sub regimul în vigoare" (p. 204).

Experimentul mintal permite atunci să se conchidă că nu trăsăturile individuale ale actorilor sunt determinante. Cadrele instituţionale care funcţionează într-o societate sunt îndeajuns de puternice încât în timp reuşesc să modeleze comportamentul oamenilor: unele nu mai sunt admise, iar alte comportamente devin predominante.

Atât ţăranii danezi, cât şi cei români au în comun ceva: Gherea presupune că fiecare dintre ei se comportă raţional, adică ei urmăresc să obţină cel mai bun rezultat cu un anumit efort. Trăsăturile pe care le obsevăm la ei, şi care potrivit primei strategii explicative sunt luate ca date, reprezintă, potrivit celei de-a doua strategii explicative, doar răspunsul raţional şi adaptativ al oamenilor la cadrul natural şi instituţional în care trăiesc.

Ţăranii danezi în mediul lor au devenit sobri, tenace şi muncitori. Dar pentru ţăranii români lenea sau îndărătnicia în a lucra pe moşia boierului reprezintă răspunsuri individuale raţionale (şi adaptative) la un cadru instituţional care nu stimula munca şi nu încuraja formarea unui simţ al proprietăţii. Ţăranului român, "[ş]tiind că, orice ar face, tot în mizerie va trăi, îi dispare orice imbold de luptă pentru îmbunătăţirea sorţii, se dezvoltă într-însul indolenţa" (p. 106). Tot aşa, chiar daca ţăranul are în proprietate o suprafaţă de teren agricol, în multe cazuri e nerentabil să îl lucreze şi preferă să îl dea cu arendă (chiar pe un preţ mic) şi să arendeze el însuşi alt pământ, cu preţ mai mare, dacă astfel obţine un beneficiu mai mare. Explicaţia faptului că ţăranul nu îşi cultivă propriul pământ nu e deci aceea că e leneş:

Scanned with CamScanner

dimpotrivă, aranjamentele instituționale îl determină să se comporte într-un mod care poate părea absurd[57] (Gherea: 1977, p. 94).

Exemplele pot continua: un cadru instituțional aberant produce șabloane de comportament aberante. De pildă, țăranii acceptau ca proprietatea lor să fie alcătuită din parcele mici de pământ în loc să le unească și să aibă una mai mare, caz în care productivitatea muncii lor ar fi sporit. Știm că, de la sfârșitul secolului al XIX-lea existența loturilor mici de pământ în proprietatea țăranilor a fost notată ca una dintre problemele mari ale agriculturii românești. Dar pentru țărani acest tip de proprietate avea un avantaj: cultivarea pe loturi mici a unor plante diferite avea avantajul că îl asigura într-un fel pe țăran împotriva riscurilor; dacă va fi recoltă mai slabă, cel puțin de pe unele terenuri va obține ceva[58].

Tot așa, se poate argumenta că era rațional ca țăranii să fie foarte reticenți să producă pentru piață și să se rezume la a produce bunuri pentru gospodăria proprie: căci astfel se asigurau că nu vor cădea sub linia de supraviețuire, câtă vreme piața era mai impredictibilă. Doar cei foarte înstăriți

---

[57] Faptul că efortul pentru a produce este determinat instituțional e, de exemplu, formulat de Sahlins (1972, p. 17) în analiza sa a societăților de vânători-culegători. Atunci când nu există stimulente pentru a produce mai mult, oamenii nu muncesc din greu, și fac acest lucru doar câteva ore din zi. Nu din lene, ci pentru că stimulentul de comportament care e produs de instituțiile sociale e doar acela de a produce cât e nevoie la un anumit moment.

[58] În plus, pentru ca o asemenea concentrare a proprietății să poată avea loc era nevoie ca instituția proprietății să fie îndeajus de flexibilă pentru a permite ușor tranzacționarea terenurilor – ceea ce în neoiobăgie, arată Gherea, nu era posibil. De exemplu, încă din 1864 s-a decretat că pământul e inalienabil, adică nu poate fi vândut.

Scanned with CamScanner

produceau pentru piaţă, şi anume atunci când şi în măsura în care aveau la dispoziţie bunuri care nu puneau în pericol siguranţa gospodăriei.

Experimentul mintal al lui Gherea duce la concluzia că atunci când dorim să explicăm fenomene importante din societate – din cea românească în particular – cadrul teoretic cel mai potrivit este cel instituţional. Acesta accentuează asupra regulilor, normelor care funcţionează în societate, asupra constrângerilor şi stimulentelor care sunt oferite actorilor individuali. România începutului de secol XX se caracteriza prin aranjamentul instituţional al neoiobăgiei ("regim economico-social", cum îl numea Gherea). Dar desigur că această abordare instituţională nu se aplică numai acelei situaţii.

Concluzia lui Gherea îmi pare astăzi mai valabilă ca oricând. Avem experienţa faptului că, în anii din urmă, câteva milioane de români au plecat din ţara lor în diferite alte ţări din Uniunea Europeană. De cele mai multe ori destinaţia era un loc în care funcţionau instituţii diferite de cele de acasă; or, adaptarea rapidă şi chiar profundă, cvasigenerală, deşi nu de puţine ori cu costuri mari, a celor plecaţi indică faptul că un transfer de genul celui imaginat de Gherea are în el îndeajuns de mult realism.

Notă. Vreau să evit aici o interpretare simplificată a punctului de vedere susţinut de Gherea. El nu neagă rolul trăsăturilor specifice indivizilor; el nu respinge niciunde ideea că într-adevăr ţăranii români au viciile sau cusururile care li se atribuie. El argumentează altceva: anume, că acestea nu sunt primare, adică baza la care apelăm pentru a explica un

Scanned with CamScanner

fenomen social. Ele nu ţin de o "fire" dată a priori a membrilor unui gup de oameni, nu ţin, am zice astăzi, de un ADN presupus imuabil. Punctul lui de vedere este acela că aceste caracteristici ale membrilor unui grup social sunt consecinţe ale practicării timp îndelungat a unui aranjament instituţional. Să ne aplecăm din nou asupra unui text citat mai devreme: referindu-se la cadrele instituţionale din Danemarca, în vigoare de mai multe secole, Gherea (1977, p. 100) susţine că acestea produc două tipuri diferite de consecinţe. Mai întâi, ele dau naştere unor stimulente concrete, precise de comportament: de pildă, dacă drepturile de proprietate sunt clare, atunci se naşte interesul economic concret de a face pământului propriu îmbunătăţile necesare (îngrăşare, irigare etc) pentru a realiza o agricultură nu "prădalnică", precum la noi, ci una sustenabilă. Pe de altă parte, aceste cadre instituţionale produc şi altceva, mai subtil dar cu consecinţe mai solide: ele dau naştere trăsăturilor de personalitate, acelor şabloane de comportament pe care le vedem la membrii grupului. În cazul ţăranilor danezi sunt acele calităţi care susţin "facerea acestor îmbunătăţiri: sobrietate, economie, prevedere, tenacitate, continuitate în muncă ş.a.m.d.".

Această poziţie îmi pare corectă. Am argumentat în unele lucrări ale mele (Miroiu: 2016, §§ 4.3 – 4.5; 2017a, §7.3) că instituţiile (atât cele ne-politice, cât şi cele politice) – înţelese ca echilibre stabile care se aşează în timp prin comportamentul actorilor din societate – sunt fundamentale pentru a înţelege modul în care funcţionează şi evoluează societatea. Instituţiile care există *de facto* într-o societate tind

Scanned with CamScanner

să producă, în timp, anumite tipuri de caractere[59] . Ele stimulează anumite virtuţi şi inhibă anumită vicii[60]. Aceste instituţii *de facto* sunt rodul balansării între ceea ce e nou şi structuri preexistente. Cele din urmă constau nu numai în instituţii mai vechi, ci şi în consecinţele practicării îndelungate a acestora, între care, de bună seamă, se găsesc şi stimulente pentru formarea unor trăsături caracteriale specifice ale membrilor societăţii.

3. Carnetele de cecuri

În 1997, sub îngrijirea lui V. Zografi, Editura Humanitas a publicat cu titlul: *Manuscrisele de la Cîmpulung. Reflecţii despre ţărănime şi burghezie* (Noica: 1997) mai multe texte inedite ale lui C. Noica. Ele dezvăluie o altă faţă, pentru cei mai mulţi neştiută, a filosofului. În anii '50, în perioada în care a avut domiciliul forţat la Câmpulung Muscel (şi în care, cum spune el în *Jurnalul de la Păltiniş*, a trăit cinci ani de "delir cultural") – Noica studiase cu atenţie texte de economie şi de sociologie, aplecându-se foarte atent asupra unor autori foarte cunoscuţi în prima parte a secolului

---

[59] Este poate instructiv să îl recitim pe Montesquieu: în *Despre spiritul legilor* (cartea xix, cap. xxvii) el descrie pe larg felul în care cadre instituţionale diferite – şi, în primul rând, cele care caracterizează un popor liber – formează caracterele oamenilor, căci "moravurile şi manierele acestui popor ar trebui de bună seamă să aibă o strânsă legătură cu legile sale" (1964, p. 391).

[60] Cred ca urmare că e posibil să completăm abordarea instituţională cu un apel la virtuţi, deci cu o abordare în tradiţia aristotelică. Într-o societate structurată instituţional într-un anumit mod e mai probabil să întâlnim persoane cu anumite caractere, care deci să instanţieze anumite virtuţi sau anumite vicii.

Scanned with CamScanner

al XX-lea, precum Dilthey, Simmel, Croce, Sombart sau Weber, dar și asupra unor autori români (Gherea, Zeletin, Madgearu sau Manoilescu). În mai multe caiete Noica a notat cu multă conștinciozitate observațiile sale de lectură. Chestiunea centrală de care era interesat privea natura burgheziei și rolul pe care aceasta l-a jucat în lumea modernă. Dar nu la modul general, ci având mereu în minte cazul românesc, încercând să fixeze trăsătura caracteristică a societății românești – natura ei agrară și poziția centrală pe care a avut-o țărănimea în aceasta[61].

La mijlocul secolului al XX-lea istoria burgheziei, zice Noica, era deja devoalată. Ea parcursese, consideră el, un ciclu dialectic, hegelian de tipul subiectiv – obiectiv –

---

[61] Între puținele analize referitoare la Noica și care iau în discuție *Manuscrisele de la Câmpulung* trebuie menționat studiul "Filosofie și politică la Constantin Noica", în Flonta (2017, pp. 271 - 315). Flonta analizează critic încercările, unele de-a dreptul penibile, de a-l privi pe Noica prin grila relațiilor lui cu regimul socialist din România. Flonta consideră că delimitarea lui Noica de valorile economiei de piață au o întemeiere în primul rând speculativă. Mai mult, dacă privim cu atenție modelul social-politic pe care în propunea Noica – acela al "unei colectivități de mici proprietari independenți într-un stat care le garantează securitatea, respectarea drepturilor și libertăților prin asigurarea domniei legii" (Flonta: 2017, p. 292) – atunci lucrurile devin chiar mai complicate, căci Noica nu mai apare în clară opoziție cu ideile democrate de tip liberal. Iar dacă avem în vedere și "naivitatea" modului în care Noica formulează unele dintre opțiunile sale social-politice – precum, într-un fel, e și cazul "carnetelor de cecuri" – atunci cu atât mai mult nu e ușor de tranșat în privința direcției pe care o avea gândirea filosofului. Sigur, am putea specula că naivitatea lui Noica era una asumată, metodologică.
Pe de altă parte însă, cum de altfel voi arăta în câteva ocazii mai jos, e greu să nu vedem un conflict adânc între ideile social-politice ale lui Noica sau, cel puțin aparentele lor consecințe (chiar dacă admitem întemeierea lor speculativă) și cele democratice.

Scanned with CamScanner

absolut[62]: "un început timid, în planul economicului, apoi o afirmare plină, în cel al politicului, iar astăzi o aşezare extremă în faţa obligaţiei de-a organiza raţional economicul, politicul şi ideologicul[63]. Adică, trei faze" (Noica: 1997, p. 132). Cele trei faze – mercantilismul, liberalismul şi imperialismul – îşi epuizaseră însă forţele. Ideile liberale clasice, cele naţionale dar şi cele socialiste au fost părţi ale acestui imens proces. Ele au modelat şi au dus la maturitate idealurile burgheziei.

Merită să ne oprim fie şi numai o clipă asupra evaluării pe care o dă Noica socialismului. El e de acord că ideile socialiste sunt şi ele rodul liberalismului, că reprezintă ducerea acestuia la consecinţele lui cele mai adânci. "Ceea ce face sarea socialismului, îndreptăţirea şi acceptarea lui largă, în primul moment, este teza că libertatea individuală şi cea naţională nu sunt efective dacă nu există şi libertate socială" (p. 138); sau, în terminologie marxistă, libertatea nu este efectivă dacă va continua să existe exploatarea omului de către om. Conceptul societăţii socialiste era al unei societăţi pe deplin libere, capabilă să asigure descătuşarea totală a umanităţii. Numai că, zice Noica, există o diferenţă între ceea ce socialismul spune că vrea să fie şi ceea ce face (p. 70.) Sunt multe pagini în care Noica priveşte cu simpatie idei marxiste.

---

[62] Noica pare să creadă că în spatele evenimentelor istorice (precum de pildă apariţia ideilor liberale, naţionale sau socialiste), s-ar afla o lege mai adâncă, anume dialectica subiectiv – obiectiv – absolut (p. 135). Mă îndoiesc însă că idee ar putea avea vreo valoare explicativă.

[63] Descrierea celei de-a treia faze pare să fie influenţată puternic de M. Manoilescu; Noica citise atent, deşi nu apreciase mult, cartea acestuia *Rostul şi destinul burgheziei române* (Manoilescu: 1942).

Scanned with CamScanner

Dar, cum vom vedea ceva mai jos, judecata lui asupra socialismului pus în practică este foarte aspră.

Mijlocul secolului trecut (perioada în care el scria textele pe care le discutăm) avea, crede Noica, un rost istoric crucial, reprezenta un "ceas istoric"; și se putea face ipoteza că "burghezia e la capătul ei de drum, sau măcar la un capăt de drum" (p. 141). Ca urmare, susţine el, ne-am putea imagina că în faţa lumii se deschid posibilităţi noi, abia acum fezabile. Care ar fi acestea? După el, ar fi numai patru. Ele pot fi surprinse nu doar în lupta politică care se desfăşura la acel moment, ci – consideră Noica – chiar de logica istorică.

Prima posibilitate cere o schimbare mică faţă de situaţia prezentă (la mijlocul secolului al XX-lea): burghezia, îndeosebi cea comercială, legată de faza imperialistă, părea să reușească să își asigure rolul dominant în societate. Iar burghezia din Statele Unite ale Americii părea să fie cea mai capabilă să realizeze acest lucru. Fiindcă ea ar fi avut capacitatea să facă faţă provocărilor care i se aşezau în faţă. În primul rând avea capacitatea de a rezolva problema raporturilor ei cu proletariatul. Noica pare să aibă în vedere următorul lucru: peste Ocean zelul revoluţionar al proletariatului era domolit, burghezia de acolo fiind capabilă să ofere condiţii de muncă și viaţă acceptabile pentru muncitori (industriali și fermieri). Această posibilitate are însă o problemă mai adâncă, care, consideră Noica, ţine de conceptul însuși al libertăţii liberale[64]. Libertatea liberală este

---

64 Noica descrie aici liberalismul prin formula: "a lăsa în pace". În scrierile mai târzii el e mult mai critic faţă de liberalismul politic. De pildă, în Noica (1996a, p. 160) este chiar neînţelegător. I se pare inacceptabil ca ideea morală de libertate să conţină "prea adesea

Scanned with CamScanner

"aproape primitivă". Noica are în vedere așa-numita libertate negativă – adică acel tip de libertate a cărei realizare presupune absența obstrucțiilor și interferențelor din partea altor oameni. Consecințele ei sunt, într-un prim sens, dezirabile: fiindcă odată cu ea se deschid ființei umane oportunitățile de realizare individuală, prin propriile ei eforturi. Dar, pe de altă parte, în ea este și sâmburele crizei: căci "respectul față de ins duce, în lumea acelei burghezii, la indiferență față de el. Fiecare se realizează cum poate și cât poate"[65] (p. 144). Echilibrul poate părea stabil și deci durabil; dar crede Noica, crizele economice fac ca el să intre în criză. Iar uneori aceste crize sunt chiar produsul acțiunii burgheziei.

De aceea, o a doua opțiune poate părea mai acceptabilă. E cea în care proletariatul preia controlul – adică e vorba de socialism. Și, aparent, în starea imperialistă a societății, în care se produce o simplificare a structurii societății iar burghezia nu mai are resursele necesare pentru a-i face față, el e potrivit, prin obiectivele lui nivelatoare.

Numai că și aici există două mari probleme. Prima este că, cel puțin într-o primă etapă a lui, socialismul se impune doar prin "silnicie ori narcoză propagandistică" (p. 145); și, desigur, Noica știa acest lucru din propria experiență. El admite totuși posibilitatea ca pe viitor socialismul să

---

numai negații, fiind un un fel de «lăsați-mă în pace»"; mai mult, dacă e doctrină politică, ea devine "un fel de «lasă-mă să te las»".

[65] Critica instituțiilor liberale, în principal a libertății liberale, e formulată de Noica cu referire la incapacitatea acestora de a da seamă de comunitate, de ceea ce îi pune pe oameni împreună; aceste instituții iau în considerare doar indivizii izolați, doar cantitatea; ele definesc "era conjuncției", în care omenii trăiesc "unul lângă altul ca și cum ar fi unul fără altul" (Noica: 1993).

Scanned with CamScanner

reuşească altfel. Dar, zice Noica, evident că e greu să admitem că merită să aşteptăm întregi generaţii pentru a vedea dacă el va reuşi. A doua problemă este că socialismul are o dificultate în raport cu ţărănimea. Nu în privinţa clasei ca atare, a membrilor ei (deşi, dacă ne gândim la România, aceasta avea la mijocul secolului trecut mai mult de jumătate din populaţie ocupată în agricultură), ci mai curând în privinţa "ţărănescului". Simplu zis, soluţia socialistă nu ţine seamă de, şi nu face dreptate "ţărănescului". Ce înseamnă aceasta? Noica accentuează că are în minte nu valorile tradiţionale ale lumii ţărăneşti, ci ceea ce el numeşte "valorile ţărănescului de tip superior". Relevant aici nu este lucrul în agricultură, ci altceva: accentul pe "valorile firescului, ale omului natural regăsit", care înlătură hiatusul dintre societatea modernă şi lumea "naturală".

În lumea "suprafirească" a civilizaţiei moderne se deschide astfel o a treia opţiune: una în care s-ar putea să reînvie şi chiar să primeze valori de acest fel, care propune o situaţie "în care omul va fi om deplin, la nivelul scoborât dar sigur al omenescului firii" (p. 146). În aceasta constă, după Noica, semnificaţia actuală a ţărănimii. Iar în acest context experienţa sud-est europeană, crede el, este de luat în seamă. Căci aici "ţărănescul e totul" şi ca urmare nici burghezia şi nici socialismul proletar nu pot oferi îndeajuns de mult[66].

---

[66] Aici am putea identifica uşor poziţionarea conservatoare, în sens politic, a lui Noica. El a acceptat aşa-numita teorie maioresciană a formelor fără fond. El se arată împotriva acelor forme de viaţă venite din spaţiul anglo-saxon, între care regimul partidelor şi al vieţii parlamentare (fundamentale însă pentru orice democraţie): "Suntem

Scanned with CamScanner

Cea de-a patra posibilitate pe care o identifică Noica constă în apariţia unor lumi în care ar urma să prevaleze nu "valorile de consumare", ci ceea ce el numeşte "valori de însumare" (p. 146). Acest concept este central în argumentul lui Noica. Totuşi, chiar dacă textul pare într-un fel lămuritor, în multe privinţe este foarte puţin clar. E lămuritor fiindcă indică exemple specifice de astfel de valori: e vorba, în primul rând, de cele culturale (pp. 48; 142). E suficient să observăm acest lucru pentru a înţelege unde vrea să ajungă Noica: la proiectul unei lumi în care cultura are un loc central.

Din nefericire, aceste exemple nu sunt deloc suficiente: fiindcă nu identifică acele condiţii generale care disting valorile de însumare de cele de consum. Şi, mai rău, textul lui Noica amalgamează consideraţii care vin din zone foarte diferite. În particular, sunt pe de o parte teme abstracte, filosofice, iar pe de altă parte sunt teme care privesc economia, cu precădere natura şi rolul banilor. (Aici Noica se raportează la cartea *Filosofia banilor* a lui Simmel: 2011).

Încercând să lămurească ce sunt valorile de însumare, Noica oferă mai multe ilustrări. Iată două. Prima: să luăm două bunuri, o pâine şi un gând bun (p. 147). Între ele sunt de bună seamă mari diferenţe. Că unul e material şi celălalt spiritual nu e relevant, zice Noica (v. p. 190). Căci bunurile materiale pot avea aparenţa spiritului, iar cele spirituale se materializează. Nici numai funcţia pe care o au bunurile nu este relevantă pentru a le distinge (unele sunt de consum, altele nu). La fel, faptul că unul ar fi mijloc (pâinea), iar

---

învaluiti, în lumea modernă, de forme de viaţă care nu ni se potrivesc, nici nouă, nici francezilor, nici ruşilor" (Noica 1997, pp. 50 – 51).

Scanned with CamScanner

celălalt scop (gândul cel bun) nu exprimă cea mai relevantă proprietate a lor. Distincția esențială pe care o evidențiază Noica pare să fie una între intrinsec și extrinsec. Am avea valori ale bunului, adică cele puse dinafară pe lucruri, și valori ale binelui, adică cele din lucrurile înseşi (p. 191). Altfel zis, un gând bun e în mod intrinsec bun; dar o pâine e bună fiindcă i se conferă calitatea de a fi un bun printr-o activitate umană. Distincția poate părea folositoare. Dar nu cred că ea e și capabilă să explice: căci cum se poate identifica faptul că ceva ține de lumea "binelui" și nu de cea a "bunurilor", deci că acel ceva are sau nu valoare în mod intrinsec? Căci a spune că ceva intră în prima categorie fiindcă e o valoare culturală, sau fiindcă e doar un scop pentru altceva etc. produce o explicație circulară.

La un moment dat Noica aduce însă în discuție un cu totul alt tip de criterii. După mine, ele sunt în mod esențial economice; și cred că sunt cele mai pertinente pentru a înțelege în ce constă distincția dintre cele două tipuri de valori. Deja mai devreme Noica sugerase că distincția dintre o pâine și un gând bun s-ar baza pe aceea că "pentru producerea unei pâini putem cel mult colabora: dar pâinea e sau a mea sau a celuilalt, ne hrăneşte sau pe unul sau pe celălalt, deci ne dezbină; un gând bun însă e şi pentru mine şi pentru celălalt, ne însumează" (p. 147).

Formulat mai economic, am putea zice că pâinea e un bun rival[67]: când folosim ori consumăm un bun rival sau o

---

[67] Liiceanu (2018, p. 84) leagă această idee a lui Noica de bun care "se distribuie fără să se împartă" de pilda evanghelică a împărțirii pâinilor. Era o mulțime multă care venise să îl asculte pe Iisus; dar cei din jurul lui nu aveau decât cinci pâini de orz. "Și a zis Iisus: Faceți pe oameni să

Scanned with CamScanner

parte a acestuia, altcineva nu mai poate să facă la fel. Apartamentul meu e cel în care eu locuiesc (cu familia mea) şi nu poate fi în acelaşi timp locuit de altcineva. Însă unele bunuri (gânduri bune ale mele sau ale tale) nu sunt rivale: dacă eu mă bucur de un gând bun, el rămâne disponibil şi pentru alţii – şi anume într-o cantitate şi calitate nediminuate. După cum, la fel, dacă eu ascult un anumit post de radio când merg cu autoturismul meu, aceasta nu înseamnă că altcuiva îi rămâne mai puţin ori de o calitate mai proastă din acea transmisiune. Pe aceeaşi line de argumentare, Noica notează că în timp ce prin consumarea unui bun de primul tip acesta se pierde, se "devalorizează", în cazul unui bun de al doilea tip se întâmplă ceva cu totul diferit: bunul nu se pierde, nu se evaporează, "aşa cum rămâne în tine fapta bună de care nu-ţi mai aminteşti, sau cum a rămas în lume Dumnezeul întrupat odinioară" (p. 191). Sau, ca să iau un alt exemplu: atunci când cineva îşi pune la lucru ("consumă") capitalul său social, acesta nu se diminuează, ci dimpotrivă creşte. O prietenie care este exersată intens nu scade, ci, invers, se amplifică.

Pe acelaşi drum merge şi cea de-a doua ilustrare oferită de Noica pentru a distinge între valorile de consum şi cele de însumare. E foarte asemănătoare primeia: există zice

---

se aşeze. Şi era iarbă multă în acel loc. Deci au şezut bărbaţii în număr ca la cinci mii. Şi Iisus a luat pâinile şi, mulţumind, a dat ucenicilor, iar ucenicii celor ce şedeau; asemenea şi din peşti, cât au voit. Iar după ce s-au săturat, a zis ucenicilor Săi: adunaţi fărâmiturile ce au rămas, ca să nu se piardă ceva. Deci au adunat şi au umplut douăsprezece coşuri de fărâmituri, care au rămas de la cei ce au mâncat din cele cinci pâini de orz" (Ioan 6, 10 – 13). Analogia făcută de Liiceanu este însă înşelătoare şi nu duce către o înţelegere corectă a distincţiei lui Noica.

Scanned with CamScanner

el, o mare deosebre între o porţie de mâncare şi o glumă reuşită (p. 189). Nu mai e vorba de un gând bun (care ar putea induce uşor în eroare, fiindcă am fi tentaţi imediat să îl legăm de valorile culturale); gluma are o anume frivolitate – dar tocmai de aceea ea ne permite să notăm mai uşor prin ce diferă ea de o pâine bună. Iarăşi, accentuează Noica, în cazul glumei avem ceva de genul a ceea ce economiştii numesc nerivalitate: porţia de mâncare e pentru cineva sau pentru altcineva, în timp ce de o glumă bună pot râde şi cineva şi altcineva. Iar "însumarea" constă exact în această proprietate. Bunul de consum exclude alt bun şi de aceea el nu e legat de niciun alt bun: o altă nevoie va fi satisfăcută de alt bun, ba chiar această nevoie poate să reapară încă o dată şi încă o dată şi alte bunuri vor fi necesare ca să o satisfacă. Altfel zis, fiecare bun de consum poate fi analizat separat de oricare altul. Dar bunul de însumare pare să ceară şi altceva. Noica nu e foarte clar în această privinţă, însă ideea pare să fie că bunurile de însumare constituie un sistem, ele sunt necesare împreună (p. 190).

Reformulând toate acestea într-un limbaj economic, bunurile de însumare ar fi ceea de numim bunuri colective sau publice. Sunt bunuri într-adevăr diferite de cele obişnuite, private. Sunt nerivale şi, de multe ori, neexclusive – adică nu e posibil (sau nu e uşor) ca cineva să fie exclus de la consumul lor (gândurile bun, ca şi glumele reuşite, au mari şanse să se distribuie în societate).

Cred că e foarte important să accentuăm aici asupra unei trăsături importante a bunurilor publice. Logica celor "de consum" e dată în mod direct de funcţionarea interesului individual, privat; de preferinţa "raţională" pentru mai mult

Scanned with CamScanner

faţă de mai puţin. Dar producerea bunurilor publice are o problemă: dacă actorii sunt raţionali şi acţionează conform interesului lor individual, se poate întâmpla – şi aceasta nu de puţine ori – ca rezultatul la care se ajunge să nu fie cel mai bun posibil; dimpotrivă. Dilemele sociale (care au ca paradigmă "dilema prizonierului") îşi fac apariţia. Voi accentua mai jos asupra acestei chestiuni care cred că este esenţială pentru a înţelege experimentul mintal formulat de Noica. Voi argumenta că întrucât ceea ce propune acest experiment are ca o componentă centrală analiza modului în care se comportă oamenii într-o lume a "valorilor de însumare", e important să se poată separa comportamentul individual îndreptat către satisfacerea interesului personal de comportamentul care se naşte în contextul producerii şi furnizării de bunuri publice.

Societăţile contemporane oferă tot mai multe astfel de bunuri: ordinea şi siguranţa publică, infrastructura, educaţia şi asistenţa medicală, emisiuni de radio şi TV, informaţii generale (precum de pildă buletinul meteorologic), bunuri culturale etc. Într-adevăr, lumea care a apărut e una în care astfel de bunuri sunt tot mai numeroase şi în cantităţi tot mai mari. Iar cea de-a patra opţiune pe care o sugerează Noica constă în exact aceea că societatea se axează pe producerea şi furnizarea către membrii ei a acestor bunuri; în acea societate primează valorile de însumare.

O societate ca cea indicată prin a patra opţiune defineşte cu claritate un obiectiv de atins[68]; valorile de

---

[68] La un moment dat (p. 160) Noica face o aluzie kantiană: această a patra opţiune ar viza "lumea scopurilor".

Scanned with CamScanner

însumare. Dar cum s-ar putea realiza așa ceva? S-ar putea desigur sugera că dezvoltarea economică ar fi suficientă pentru a ne asigura că vom ajunge cândva acolo. Nu e însă deloc sigur că această soluție este corectă. Căci ea nu ține seamă de felul în care se comportă oamenii, precum și de modul în care se schimbă comportamentul acestora. Poate că ar trebui și altceva.

Iar aici Noica introduce experimentul său mintal: al „statului celor cu credit nelimitat", mai precis al "creditării" acelor membri ai societății care merită acest lucru (p. 147). Experimentul este "moral" [69] (p. 155), fiindcă prin el încercăm să vedem cum s-ar putea forța producerea lumii valorilor de însumare, prin "zgâlțâirea" societății[70].

Să vedem în constinuare în ce constă experimentul și de ce este acesta unul mintal. Experimentul său, susține Noica, are motivații teoretice temeinice. E diferit de "fantezii" precum ideea unei societăți nediferențiate, monovalente, formulate de exemplu de diverși marxiști (p. 68). El consideră că acestea nu numai că nu sunt posibile – sunt doar utopii – ci și că sunt "de prost gust"; sunt, altfel zis, în contradicție cu valori fundamentale[71].

---

[69] Ideea cecurilor în alb este menționată și în Liiceanu (1991, intrarea datată 23 martie 1977). Acolo însă, în afara observației că cecurile exprimă un credit moral, nimic din comentariul făcut nu spune că în ideea cecurilor în alb ar fi vorba de ceva serios, și nu doar de o "afectată naivitate" a lui Noica.

[70] Națiunile mari, admite Noica, sunt reticente să proiecteze astfel de experimente; dar o națiune mică precum cea românească poate să și le permită.

[71] Probabil însă că azi experimentul mintal al lui Noica ar putea fi apropiat de ideea venitului de bază garantat – acel sistem asistențial propus prin care toți cetățenii unei țări (sau chiar toți rezidenții dintr-

Scanned with CamScanner

Propunerea sa constă în imaginarea unei posibile treceri spre o societate a "valorilor de însumare" şi e relativă doar la ea. În plus, nu e un experiment macro, la scara întregii societăţi. Este local, se aplică doar unei părţi a societăţii. Anume, fie populaţiei care locuieşte pe un anumit teritoriu în acea societate, fie unor membri individuali, special aleşi, ai societăţii. Primul caz e tratat în fugă de Noica: să presupunem că am alege un judeţ şi ne-am propune să îl defiscalizăm. "S-ar putea desfiinţa acolo întreg aparatul fiscal şi cere cetăţenilor respectivi să aibă suficient simţ al răspunderii pentru a se impune şi a plăti singuri" (p. 155). Al doilea caz e cel preferat de filosof. Este exprimentul carnetelor de cecuri:

> propunem să se acorde, unui număr restrâns de cetăţeni, carnete de cecuri, sortite să îngăduie posesorilor lor a trăi în deplină libertate materială, fără nicio restricţie alta decât a răspunderii proprii. (p. 157)

Să notăm aici două lucruri. Primul: nu toţi membrii societăţii, sau cei aleşi după un criteriu exterior (cel geografic) sunt subiecţi ai experimentului. Propunerea îi vizează pe tinerii de 30 – 40 de ani care au avut deja rezultate într-un domeniu de cultură teoretică sau practică; care în plus au

---

o ţară) ar urma să primească din partea statului, fără nicio condiţionare, în mod regulat, o sumă de bani care să le asigure un trai decent. Faţă de această propunere, cea a lui Noica diferă în cel puţin două puncte: mai întâi, la Noica nu e vorba de un nivel de bază, ci de unul mult mai ridicat, care asigură satisfacerea nevoilor chiar înalte ale persoanelor. În al doilea rând, şi foarte important, sistemul propus de Noica nu are un caracter universal, ci foarte restrictiv (chiar elitist).

Scanned with CamScanner

dovedit rectitudine morală și, de asemenea, "vor fi manifestat înțelegere pentru problemele comunității lor" (p. 158). Aceste ultime condiții sunt esențiale, fiindcă indică de fapt o disponibilitate pentru promovarea nu a interesului propriu, ci a acelor comportamente care facilitează producerea de bunuri colective. În al doilea rând, propunerea constă, mai precis, în faptul că posesorii acestor carnete sunt eliberați de grija obținerii resurselor necesare pentru a trăi: au o libertate față de nevoile materiale (de pildă, nu ar mai trebui să aibă slujbe istovitoare și nestimulative) și de asemenea li se oferă resursele pentru a se dezvolta intelectual și uman.

Noica construiește așadar o situație imaginară. Aceasta nu e imposibilă; s-ar putea chiar ca la un moment dat experimentul acesta să fie realmente făcut. Dar nu aceasta e miza autorului. Miza constă în altceva: în 1) a detecta rolul pe care îl au anumite condiții în care oamenii acționează și 2) a indica structura situațiilor care ar deveni actuale dacă am controla acele condiții.

În viața reală, ca membrii ai societății, oamenii au două capacități relevante. Prima este interesul lor propriu, care îi face să acționeze pentru a-și procura "bunurile de consum". Dar – desigur, în acord cu o întreagă tradiție[72] – Noica mai adaugă ceva: capacitatea de a te comporta moral,

---

[72] Un text celebru, pe care cu siguranță Noica îl știa foarte bine, era cel din dialogul *Protagoras* – vezi Platon (1976a, p. 436, 322d); lămuritoare este și nota introductivă la acest text în Partenie (2004, pp. 3 – 4). Acolo Zeus îi cere lui Hermes să împartă dreptatea și rușinea nu specific, precum meșteșugurile, ci la toți; toți să aibă parte de aceste capacități morale. Voi menționa în capitolul următor și asemănarea dintre experimentul lui Noica și cel al lui Glaucon din *Republica* lui Platon, al inelului lui Gyges.

Scanned with CamScanner

cu responsabilitate, de a respecta umanitatea din celălalt. Am putea încerca să zicem: simțul moral. Deși nu cred că Noica ar agrea această formulă[73], el folosește totuși expresii care ne

---

[73] Nu e locul aici pentru a discuta ceva mai pe larg poziția lui Noica în această privință. Totuși cred că e nevoie de câteva notații pe marginea ei. Și în *Manuscrisele de la Câmpulung*, dar și în alte lucrări el susține că în cultura română etica nu are și nu poate avea un rol important. Judecata etică produce, după el, "o stare de ruptură, de împotrivire, imperativ și refuz" (Noica: 1991, p. 94). Ea se fundamentează pe rigiditate: "presupune pe sau-sau, disjunctivul" (Noica: 1997, p. 163). Or, desigur că dacă avem în vedere o societate în care sunt dezvoltate valorile de însumare, cele care unesc, care tind să producă armonie, atunci nu etica apare ca fiind de folos pentru a evalua starea lumii. Pe de altă parte, am văzut că Noica vede în lumea nouă, presupusă în cea de-a patra opțiune, o valorificare a ceea ce considera el că este experiența românească. Or, aici "domnește și-și, «și d-ta ai dreptate, dar am și eu». Toți conviețuim, toți practicăm, până la urmă, o anumită toleranță". Ca urmare,

> Eticismul Apusului nu e pe măsura noastră. ... Iar în filosofia cultă, absența unei problematici etice ne pare atât de inevitabilă, încât, pe linia de orientare desprinsă în analiza de mai sus, suntem siguri că niciodată nu se va scrie un mare tratat de etică în țara românească. (Noica: 1991, p. 94)

Însă, dacă așa stau lucrurile, atunci pentru lumea cea nouă pe care o indică cea de-a patra opțiune etica nu doar că nu e suficientă, ci, mai mult, denaturează.
Cred că această imagine a lui Noica asupra structurilor normative etice este greșită. În plus, cred că există și un alt motiv, nespus direct, al respingerii de către Noica a eticii (el apare totuși, vom vedea, deși mai degrabă presupus, în evaluarea pe care o dă filosoful experimentului său). Anume, etica este incompatibilă cu credințe profunde, anti-egalitare (și, de aceea, anti-democratice) ale lui Noica. Morala cere să tratăm toți oamenii ca egali, ceea ce Noica respinge: după el, cei care trăiesc în cultură nu pot avea același statut ontologic ca și ceilalți, de pildă un băcan (cum spune un pasaj celebru din *Jurnalul de la Păltiniș*). Am discutat pe scurt această chestiune și în Miroiu (2016, p. 166).

Scanned with CamScanner

duc înspre ea: el se referă la o capacitate de asumare a responsabilității, de promovare a demnității umane. Repet, în viața reală cele două capacități nu pot fi separate decât analitic atunci când cercetăm acțiunea unei ființe umane.

Or, experimentul pe care îl propune Noica aduce exact aici ceva nou. Situațiile imaginare, construite în cadrul experimentelor mintale, sunt rezultatul unui proces de idealizare. Idealizarea presupune două lucruri: 1) o distorsionare deliberată a stării de fapt într-o anumită direcție; care 2) îi permite cercetătorului să răspundă problemei sale mai efectiv decât dacă ar fi analizat direct starea de lucruri efectivă.

În cazul carnetelor de cecuri, idealizarea constă în modificarea uneia dintre cele două capacități umane – și anume prima dintre aceasta. În situațiile efective, oamenii urmăresc în primul rând să obțină bunurile de consum pe care le doresc. Interesul lor propriu e concentrat în această direcție și ca urmare eforturile lor se aliniază acestui scop. Pentru ei comportamentul care vizează bunurile de însumare are un loc mai mult sau mai puțin marginal. Or, experimentul imaginează o situație în care efortul către obținerea bunurilor de consum nu mai este necesar: nu ceva mai puțin, ci, la limită (iar aici e idealizarea), chiar deloc. Căci carnetul de cecuri pe care îl primește un ales face irelevant un astfel de efort: bunurile de consum pe care acesta le dorește îi sunt direct accesibile.

Imaginea asupra eticii a lui Pleșu (2008) e îndatorată profund lui Noica. După Pleșu, etica nu are "demnitate speculativă" (p.7). În genere, o etică mare e greu de imaginat, singura etică scrisă fiind mai degrabă una "mică", pe măsura omului mediocru (pp. 138; 140).

Scanned with CamScanner

Şi atunci apare întrebarea: în ce măsură se poate obţine din partea membrilor societăţii un comportament potrivit promovării valorilor de însumare? Înainte de a vedea răspunsul formulat de Noica voi face o observaţie esenţială[74]. În condiţiile în are cineva beneficiază de un carnet de cecuri, interesul său propriu este neutralizat. Nu îl mai defineşte ca persoană individuală, ci mai degrabă reprezintă o caracteristică a situaţiei imaginate. Urmărirea intersului personal, în vederea obţinerii de bunuri de consum, în cazul situaţiei imaginate este detaşată de persoana individuală. Idealizarea are astfel, în acest caz, o trăsătură cu totul specială: nu mai presupune că fiecare persoană individuală are o proprietate care e mai mult sau mai puţin diferită de cea pe care ea o are în situaţiile reale. Dimpotrivă, acea proprietate se transformă dintr-una a persoanelor individuale într-alta, care ţine de situaţia în care ele acţionează. Accentuez asupra acestui aspect, fiindcă idealizarea, în cazurile standard, se petrece altfel. De pildă, să luăm exemplul mişcării pământului în jurul soarelui. Când se studiază interacţiunea dintre cele două corpuri, trebui să avem în vedere şi mărimea lor. Dar să considerăm situaţia în care diametrele lor sunt mai mici, tot mai mici, până când ele pot fi considerate ca două puncte materiale. Idealizarea care se face acum păstrează marimea celor două corpuri ca proprietate a lor, chiar dacă acum mărimea e nulă. Or, în cazul experimentului mintal al carnetelor de cecuri, interesul

---

74 Ea se va dovedi foarte semnificativă în capitolul următor, în care voi discuta ideea de idealizare şi în care mă voi referi pe larg la ideile susţinute în Rawls (1971; 1993).

Scanned with CamScanner

propriu nu devine tot mai mic, dar fiind mereu o proprietate a persoanelor individuale, ci el e înlocuit cu o trăsătură a situaţiei în care acestea ajung să fie.

Un experiment mintal nu este definit pur și simplu prin faptul că e imaginată o situaţie contrafactuală. El trebuie să aibă un rost. Noica îl formulează foarte clar:

> societatea poate face un experiment la nivelul încrederii democratice şi contemporane în demnitatea umană: Merită, pentru o dată, să vedem ce poate da fiinţa umană aleasă, atât pe planul creativităţii cât şi pe cel al ţinutei, în clipa când este scoasă din penibila cursă a acumulării de mijloace şi este aşezată în lumea scopurilor. Iar acest demers este în realitate cel pe care-l ţinteşte orice doctrină politică, atunci când e silită să se gândească pe sine până la capăt. (Noica: 1997, p. 160)

Cu alte cuvinte, experimentul acesta este coerent cu, şi e relevant pentru abordări politice foarte diferite[75]: vizează atât "încrederea democratică în om", cât şi, spre exemplu idealul comunist al dreptăţii ("fiecare după nevoile lui"). Ce arată el? Mai întâi, Noica argumentează că experimentul va

---

75 Noica dezvoltă pe câteva pagini ideea că acest experiment ar fi o "contribuţie românească la ideea de om" (p. 163), fiindcă ar valorifica experienţa istorică a societăţii românești. Ar arăta, mai întâi, cum se pot construi virtuţi în absenţa sau în locul unor instituţii burgheze; ar valorifica experienţa provizoratului (pe care am discutat-o ceva mai pe larg mai devreme în capitolul I1a(iv), atunci când am amintit un text al lui Giurescu) prin faptul că accentuează pe deșertăciunea îmbogăţirii; în sfârşit, s-ar reuși din "colţul acesta de lume, unde persoana a fost aproape întotdeauna strivită, să dăm o contribuţie pe linia afirmării persoanei". Deși desigur că pentru Noica această direcţie de argumentare a fost importantă, ea nu îmi pare foarte relevantă pentru analiza pe care o încerc aici.

Scanned with CamScanner

conduce la o schimbare a comportamentelor mult mai multor membri ai societăţii decât cei care beneficiază de carnetele de cecuri. Presupunând că experimentul va dura destul de mult, aceştia din urmă – în cea mai mare parte! Noica nu exclude situaţii în care unii nu se vor ridica la înălţimea cerinţelor puse în faţa lor – vor dovedi atât creativitate mai mare, cât şi "ţinută", adică responsabilitate morală. Dar, crede Noica, alţi membri ai societăţii, îndeosebi cei tineri, vor fi fascinaţi de statutul posesorilor de carnete de cecuri şi vor dori să fie şi ei cândva aleşi. Mai important,

> O întreagă societate poate căpăta altă orientare, către practicarea altui tip de valori, prin simplul fapt că îşi îngăduie luxul să aibă în mijlocul ei câteva sute ori mii de oameni „liberi". Şi astfel, în ipoteza chiar că în ea însăşi experienţa carnetelor nu ar reuşi, este sigur că ar crea în jurul ei o atmosferă de înnobilare morală, ca şi un stimulent creator de natură să reprezinte ele singure o reuşită. (p. 161)

Aceste susţineri par naive, desigur. Să nu ne grăbim însă: căci situaţia descrisă de Noica nu priveşte lumea reală, ci una imaginată, în care o condiţie crucială – faptul că oamenii sunt raţionali şi ca urmare îşi urmăresc propriul interes – este neutralizată. Ceea ce accentuează Noica nu este legat de această condiţie, ci de cealaltă: de trăsăturile morale ale comporta-mentului oamenilor. El urmăreşte să vadă în ce fel acestea vor fi afectate[76].

---

[76] S-ar putea considera că Noica reface aici o situaţie de felul celei imaginate în nuvela *Popa Tanda* a lui Slavici; că el reia ideea capacităţii exemplului de a modifica felul în care oamenii se comportă. Îmi pare

Scanned with CamScanner

Trebuie accentuat că aceste susţineri ale lui Noica au un scop conceptual: de a arăta în ce fel comportamentul oamenilor depinde de existenţa celor două motivaţii – interesul propriu şi motivaţia morală (deci de căutarea valorilor de consum sau a celor de însumare) – şi de a găsi un mecanism prin care aceste motivaţii să se poată separa[77].

Notă despre "modulaţiile" fiinţei. După Noica (1996a; 1996b), în limba română modalităţile – adică susţinerile cu privire la ceea ce este posibil, necesar, imposibil, contingent, ba chiar şi cele care fac apel la iterarea acestora (de pildă, o posibilitate a posibilităţii etc.) – au o caracteristică cu totul remarcabilă. Anume, pentru a le construi nu este nevoie să

---

că o astfel de interpretare nu se susţine, căci există o diferenţă de natură între lumea în care trăia părintele Trandafir şi cea imaginată de Noica. În cea din urmă nu mai funcţionează o trăsătură esenţială a comportamentului actorilor: aceea că motivaţia de bază a comportamentului lor constă în urmărirea interesului personal.

[77] Noica susţine că experimentul său are o semnificaţie nu doar economică, ci şi politică (p. 164). Interpretarea lui e una cu care eu sunt însă în profund dezacord. Noica a fost un elitist. Iar aici dezvăluie că şi cuvintele lui de laudă la adresa democraţiei aveau un temei de asemenea elitist. Căci, după el, experimentul carnetelor de cecuri ar arăta că

> După cum economia de ban era depăşită dinăuntrul ei, acum democraţia ar putea apărea ca sortită să se depăşească singură. Şi într-adevăr, consecinţa aceasta trebuie gândită deschis: cu afirmarea demnităţii persoanei dincolo de orice altceva, democraţia făgăduieşte implicit recunoaşterea elitelor în sânul ei, iar prin experimentul carnetelor tinde să instituie elitele cu-adevărat. (p. 165).

Repet, îmi pare că această interpretare e cu totul nefericită.

Scanned with CamScanner

facem apel la alte verbe auxiliare şi nu suntem constrânşi să le luăm ca primitive, alături de verbul a fi. Sigur, atunci când afirmăm că ceva e posibil sau că e contingent vrem să spunem ceva diferit de faptul că acela este sau nu este. Dar, susţine Noica, în limba română modalităţile pot fi produse numai prin apelul la diverse construcţii în care apare verbul a fi. Modalităţile sunt derivate, sunt "modulaţii" ale lui a fi. Desigur, lumile posibile exprimă o "realitate sporită" (Noica: 1996b, p. 23); dar în limba română aceasta este cuprinsă în cea care "este". Cu alte cuvinte, modalitatea este o caracteristică a lumii, care nu ne constrânge să ieşim în afara ei, ci doar să o elaborăm mai sofisticat.

> în timp ce este reprezintă afirmarea de realitate, în schimb pentru contingenţă, posibilitate, imposibilitate, necesitate, limbile trebuie să pună de obicei în joc câte o expresie specială: "se întâmplă", "e posibil", "e imposibil", "e necesar". Dar iată că în limba română modalităţile acestea ies tot din a fi, compus cu el însuşi. "Ar fi să fie" exprimă posibilitatea (e cu putinţă să fie); sau "n-a fost să fie" exprimă imposibilitatea, după cum "a fost să fie" exprimă necesitatea. (Noica: 1996b, p. 26)

Mai mult, avem, în aceeaşi serie, modalităţi iterate: "de-ar fi să fie – contingenţă a posibilităţii, şi: de-ar fi fost să fie – un fel de posibilitate a contingenţei posibilităţii"[78]

---

[78] De multe ori logicienii se simt dezarmaţi în faţa unor astfel de construcţii şi imaginează formule de reducere a lor la scheme mai simple. Poate că cea mai extremă formă e aceea prin care toate modalităţile iterate sunt tratate ca exprimând acelaşi lucru ca şi cele neiterate (în limbajul tehnic al logicienilor modali: modalităţile sunt capturate prin sistemul logic S5).

Scanned with CamScanner

(Noica: 1996a, p. 293). Formulând în limbajul standard al logicii modale contemporane, avem: este contingent că ceva e posibil; și: e posibil să fie contingent ca ceva să fie posibil". Iar toate aceste construcții sunt redate exclusiv cu ajutorul unor forme ale lui a fi.

Acum să observăm că în formularea acestor "modulații" ale ființei apare forma condițională a lui a fi: facem apel de fiecare dată da un "ar fi", la o imagine condițională a realității. Condiționalii sunt esențiali pentru a reda ceea ce este contra faptelor. Și, cum apelul la acest "ar fi" nu ne duce în afara a ceea ce este, pentru Noica este întru totul admisibil să producem – nu rigid, ci ținând cont de nuanțe, de context aș zice – imagini alternative ale realității; dar care nu sunt străine realității, ci mai degrabă sunt părți ale ei. În acest sens posibilitatea experimentului carnetelor de cecuri este încă o dată legitimată.

4. O alegere constituțională

Cel mai provocator exemplu de experiment mintal produs în limba română este și cel mai vechi. Este se găsește în poemul *Țiganiada* al lui Ion Budai-Deleanu (1760 – 1820).

Deși cea de-a doua versiune a poemului a fost încheiată acum mai bine de două sute de ani, în 1812, el nu a fost publicat decât mult mai târziu. După ce între 1875 – 1877 în revista *Buciumul român* a apărut prima versiune, abia în 1925 Gh. Cardas editează a doua versiune a lucrării[79].

---

79 Pentru textul *Țiganiadei* voi utiliza ediția îngrijită de Florea Fugariu, publicată de Editura Amarcord din Timișoara în 1999. Referințele la

Scanned with CamScanner

Autorul, despre care, în pofida multor cercetări cu totul admirabile, încă nu ştim atât cât ne-am dori, era de bună seamă un om extraordinar. Budai-Deleanu era un erudit, un cunoscător fin al vieţii culturale a vremii lui. Citindu-l e imposibil să nu te domine convingerea că în spatele frazei sale este o cunoaştere adâncă a gândirii filosofice şi politice a Renaşterii şi, îndeosebi, a modernităţii.

În vremea studiilor liceale am avut şi eu parte, ca mulţi alţii, de cazna citirii acestui text dificil; amintirea lui Baroreu şi Slobozan – a pledoariilor lor pentru o formă sau alta de guvernământ – mi-a fost mereu vie, chiar dacă respectata mea profesoară de literatură română îşi îndrepta elevii mai degrabă spre aventurile lui Parpanghel, aflat în căutarea Romicăi.

În cele ce urmează nu îmi propun, desigur, o analiză a poemului ca întreg. Voi încerca să mă rezum la posibilitatea de a-l interpreta într-o cheie derivată dinspre teoria politică[80]. Cum e de aşteptat, mă voi concentra asupra cânturilor X – XII ale poemului, în care, destul de plictisitor, în sfatul ţiganilor se discută diverse forme de guvernare, avantajele şi dezavantajele lor. Voi încerca să identific în urzeala complexă a textului două teme. Prima priveşte cadrul general construit. Acesta, voi argumenta, poate fi interpretat

---

poemele *Ţiganiada* şi *Trei viteji* se vor face indicând atât numărul cântului cât şi strofa.

[80] Despre text, ca literatură, probabil că esenţialul a fost spus de N. Iorga: "Ceea ce este frumos, înainte de toate, la Budai-Deleanu este strămutarea formei lui Ariosto în biata românească ardeleană de pe vremea aceea, trecerea de la graiul popii din biserică la strofa zeilor" (Iorga: 1997, p. 152). Călinescu (1982) trece repede peste cânturile X – XII şi încearcă doar să indice importanţa literară a poemului.

Scanned with CamScanner

ca un experiment mintal. Cea de-a doua constă în reconstrucţia argumentelor prezentate în text, având în fundal concepte şi teorii politice actuale.

Înainte de a începe analiza, să ne reamintim câteva elemente ale acţiunii epice care vor fi importante în cele ce urmează. Acţiunea se petrece cândva în secolul al XV-lea în Muntenia, în vremea lui Vlad-Vodă (Ţepeş) şi a conflictului acestuia cu turcii conduşi de sultanul Mahomed. Plasarea acţiunii în trecutul îndepărtat (îndepărtat şi pentru cititorii de azi, dar şi pentru contemporanii lui Budai-Deleanu) permite să ne detaşăm îndeajuns de mult de situaţia prezentă încât să ne putem imagina o lume diferită, cu trăsături specifice, în raport cu care să poată fi testate diverse teze. Această împrejurare este suficientă pentru a indica un cadru de tipul unui experiment mintal. Mai jos voi discuta pe larg natura acestuia. Pe scurt, el priveşte felul în care putem compara meritele unor forme alternative de guvernare. Cu o terminologie mai tehnică – şi care sper că va fi mai clară în cele ce urmează – voi spune că e vorba de evaluarea unor aranjamente instituţionale[81] alternative de tip constituţional.

---

[81] Sensul termenului "instituţie" pe care îl voi asuma aici, la fel ca şi în capitolele anterioare, provine din abordare economică, asociată cu autori precum D. North. Aşa cum scria acesta,

> Instituţiile sunt regulile jocului într-o societate sau, mai formal, sunt constrângeri elaborate de oameni care dau formă interacţiunilor umane. În consecinţă, ele structurează stimulentele din cadrul schimburilor omeneşti, fie acestea politice, sociale sau economice. (North, 1990, p. 1)

Voi avea însă în minte şi o abordare ceva mai complexă a instituţiilor, care ia în seamă o perspectivă evoluţionistă.

Scanned with CamScanner

Această situaţie imaginară, plasată mult înapoi în timp, are avantajul că permite să facem abstracţie de o sumedenie de trăsături ale situaţiilor reale. În particular, Budai-Deleanu imaginează o situaţie în care Vodă, sperând să îşi facă o oaste mai puternică, eliberează ţiganii din ţară. Or, este natural să presupunem că abia eliberaţi ţiganii nu aveau deja structuri politice proprii şi că, dimpotrivă, acestea abia urmau să fie adoptate. Într-un fel, gândul ne duce imediat către un loc important al teoriei politice moderne: cel în care e presupusă o situaţie (ipotetică) iniţială. În cele mai multe cazuri, aceasta e interpretabilă ca o stare naturală, precum la Hobbes ori la Locke ori Rousseau, sau ca poziţie originară, ca la modernul Rawls[82].

Să urmărim însă mai departe firul epic. Slobozi, ţiganii pornesc spre tabăra care le era hotărâtă. Dar domnitorul, neavând deplină încredere în ţigani, se îmbracă turceşte şi se preface că îi atacă; în loc să se apere, ţiganii înfricoşaţi cer milă aşa-zişilor turci. Dar abia pleacă Vlad că apar adevăraţii turci; crezând că e vorba din nou de un truc al lui Vodă, ţiganii conduşi de Parpanghel (care între timp avusese parte de numeroase aventuri) de data aceasta se luptă cu multă dârzenie. Fără să cunoască acest lucru, ei îl ajută pe Vodă, care îi atacă pe turci pe altă parte şi reuşeşte să îi risipească.

La un moment dat, ţiganii ajung din întâmplare în locul unde se aflau proviziile turcilor. Urmează evident un ospăţ, după care are loc un lung sfat al acestora (desfăşurat în

---

[82] Nu aş vrea să se infere din cele zise aici că îi atribui lui Budai-Deleanu un argument explicit contractualist (deşi cred că argumente de acest tip îi erau cunoscute). Ceea ce voi face e o interpretare a textului într-o perspectivă neo-instituţională.

Scanned with CamScanner

mai multe etape și în modalități diferite) cu privire la modul în care să se organizeze ca societate liberă. Discursurile ținute de trei personaje sunt centrale: Baroreu, susținător al monarhiei, Slobozan, susținător al republicii, și Janalău. Vom vedea mai jos cum poate fi înțeleasă poziția acestuia din urmă. Din păcate însă discuția se mută apoi în gâlceava, iar gâlceava în bătaie. Țiganii ajung să se omoare între ei și, cei care scapă, se risipesc în cele patru zări.

a) Despre natura umană

Dintre supozițiile care se fac atunci când cineva construiește o teorie a fenomenelor politice, cele foarte generale privind natura umană nu pot lipsi. Subliniez că – deși pot părea admise doar pe motive de completitudine sau doar "estetice" – aceste asumpții uneori sunt direct implicate în argumentele formulate. În plus, așa cum vom vedea imediat, aici apare primul prilej pentru a produce schema generală a unui experiment mintal. În textul *Țiganiadei* asumpțiile privind natura umană sunt foarte precis formulate. Omul, spune autorul, este înzestrat cu două calități. Una este capacitatea de a raționa, de a cunoaște; a doua constă în aceea că el are un simț moral. Prima este mintea, a doua virtutea. Cele două sunt diferite între ele și au roluri distincte:

> Ceriu-ți dede minte și vărtute:
> Ceaia-întru-întuneric să-ți lumine,
> Ceasta la nevoie să-ți ajute,
> Ceaia să-ți arete rău și bine

Scanned with CamScanner

Şi cărarea către fericie,
Ceasta să-ţi frângă lanţ de robie!... (VII: 5)

Desigur, imediat apare problema concordanţei unei asemenea susţineri cu faptele: sunt oamenii în realitate caracterizaţi de cele două calităţi? De obicei, răspunsul la o provocare de acest fel are două părţi. Prima e aceea de a construi un model, mai mult sau mai puţin ideal, în care asumpţia ar funcţiona. Budai-Deleanu invocă şi el un asemenea model ideal[83]: vremea mitică a eroilor – vremea în care ai fi putut putut întâlni eroi cu virtute rară (VII: 1), care nu acceptau înrobirea unui om de către alt om, erau liberatori şi, de asemenea, făceau acest lucru în mod dezinteresat (VII: 2). Tot în aceeaşi ordine conceptuală cred că se plasează şi alte supoziţii contrafactuale ale autorului. De exemplu, el presupune că între ţiganii eliberaţi de Vodă Ţepeş erau foarte mulţi indivizi extrem de culţi, cărturari care aveau o cunoaştere adâncă a gândirii politice, antice şi moderne. Or, această supoziţie era necesară pentru a da sens posibilităţii dezbaterii asupra formelor de guvernare alternative.

Cea de-a doua parte a răspunsului constă în explicarea situaţiilor în care faptele nu sunt concordante cu susţinerea. Dacă în realitate oamenii se comportă altfel decât raţional şi virtuos, acest lucru trebuie explicat. Aşa cum se plânge autorul la un moment dat, omenirea a devenit ticăloasă (XI: 2): mintea nu mai reuşeşte să înţeleagă lumea, iar virtutea nu mai e exercitată autonom.

---

[83] Formulările mele presupun că o astfel de lume e doar ipotetică. Plasarea acţiunii *Ţiganiadei* în secolul al XV-lea apare astfel ca un mijloc literar de a închipui o situaţie ideală.

Scanned with CamScanner

Mintea ta laţuri neîncetat ţese
Ca să te-încurce fără scăpare,
Vărtutea-ţi dai la tirani în mână,
Ca mai lesne-apoi să te supună (VII: 6)

Cum de se întâmplă aşa ceva? – Cauzele stau în acţiunea umană[84]. Cum spune poetul, omul "covârşeşte însuşi a sa stricare" (VII: 6). Responsabilitatea nu trebuie căutată în afara acţiunii fiecăruia dintre oameni. A da vina pe altul e greşit; omul este responsabil de faptele sale: "noi lucrăm din voie-adinsă" (VIII: 2). Cu alte cuvinte, consecinţele acţiunii oamenilor în societate pot duce la situaţii în care ei ajung să se comporte altfel decât le cere natura lor umană.

Să luăm ca exemplu raţiunea. În planul vieţii reale, ea constă în aceea că omul, prin natura sa, îşi urmează propriul interes[85]: omului

---

[84] Merită subliniat că Budai-Deleanu respinge explicit explicaţii alternative, care fac apel la cauze nenaturale, de felul: oamenii "când fac ceva rău, zic: dracul m-au amăgit la aceasta, iar când fac ceva bine, atuncia zic că Dumnezeu le-au dat acel gând bun!" – vezi C. Criticos, comentariu la VIII: 2. Vezi şi Budai-Deleanu (1991, p. 28), unde face referire la binecunoscuta depărtare a explicaţiilor propuse de Buffon în a sa *Histoire Naturelle* de cele biblice. (O remarcă în acest sens formulează de asemenea Ştefan Pascu şi Ladislau Gyémánt în *Introducerea* la această lucrare – p. LXXVII).

[85] Gândul ne duce imediat spre A. Smith, a cărui carte *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* a apărut în 1776. În vremea în care Budai-Deleanu era student al Universităţii din Viena cursul de ştiinţa statului se baza pe manualul în trei volume al lui J. von Sonnenfels, *Grundsätze der Polizei-Handlung und Finanzwissenschaf*. În curs profesorul discuta numeroşi autori, dintre care nu lipseau Rousseau (citate din acesta figurau chiar ca motto-uri ale volumelor ce alcătuiau cursul), Montesquieu, Turgot sau Mirabeau,

Scanned with CamScanner

firea bună-i dede
Îndemnul curat de-a prii şie,
Din care, ca din izvor puercede
Cruţarea vieţii şi-o sâlinţă
Spre-a-ş' plini trupeasca trebuinţă. (VI: 31)

Acest capacitate de a-şi prii sieşi – adică de a-şi urma interesul – este curată, zice Budai-Deleanu; altfel zis, ea nu trebuie blamată, este firească (naturală, am zice azi) şi trebuie luată ca atare. De aici decurg două lucruri. Primul constă în ideea că fiecare îşi apără propria viaţă. Al doilea este că fiecare îşi urmează propriile trebuinţe, altfel zis acţionează urmărindu-şi propriul interes. Dar urmărirea propriului interes este constrânsă de diverse seturi de stimulente pe care oamenii le întâlnesc în cursul interacţiunilor dintre ei şi ajunge să fie chiar pervertită. De exemplu, ea poate fi deturnată în lăcomie (VI: 32). Lăcomia constă în aceea că omul nu mai are hotar în pofta sa. Comportamentul lacom nu este natural, ci rezultatul pervertirii instituţionale a interesului propriu. De aici decurg multe alte vicii (VI: 33-4): "Lăcomia nesătulă toate ce-s bune le întoarce-n hulă" (VI: 36). Pentru a stimula lăcomia, stimulentul direct este evident cel al câştigului material (VI: 47). Dar coruperea propriului interes se poate face şi altfel. Un mecanism mai complicat,

---

dar nici D. Hume sau A. Smith. (Exista deja o traducere în germană a cărţii lui A. Smith, iar J. von Sonnenfels făcea referire directă la aceasta, în ediţiile mai târzii ale manualului său.) Aşa cum notează Protopopescu (1967, p. 69), studenţii precum Budai-Deleanu aveau fiecare exemplare proprii din manualele oficiale, care formau obiectul exclusiv al examenelor şi deci trebuiau studiate cu perseverenţă.

Scanned with CamScanner

instituţional, e cel al manipulării (VI: 48): prin "tehne-ascunse şi înşelăminte", "intrige cu sfaturi viclene" (vezi şi VI: 73 – 74).

În limbajul unei abordări de tip instituţional, aş interpreta soluţia pe care pare să o indice aici Budai-Deleanu în felul următor. Pornim, desigur, de la asumpţia că membrii fiecărui grup de oameni sunt înzestraţi cu cele două capacităţi, de a raţiona şi de a se comporta în chip moral. Dar în timp, în interacţiunile lor îndelungate în societate, apare ceva nou. Apar (se ţes neîncetat, zice autorul) lanţuri care constrâng tot mai puternic acţiunea fiecăruia. Cred că e foarte intuitiv să înţelegem aceste lanţuri ca fiind în general regulile, normele sociale; altfel zis, funcţionarea societăţii produce instituţii într-un fel oarecum fatal, neîndurător. Iar omul va trebui apoi să îşi modeleze comportamentul conform acestora. Adesea aceste instituţii impun comportamente rele, adică unele care nu sunt conforme cu natura umană, sau cel puţin sunt neeficiente.

b) Despre stabilitatea societăţii

Înainte de a merge mai departe voi face o observaţie esenţială. În multe locuri argumentul la care face apel Budai-Deleanu (prin intermediul persoanjelor sale) pentru a descrie felul în care funcţionează societatea are următoarea formă. El pleacă de la presupunerea că societatea nu este haotică, ci este aranjată într-un anumit fel, adică în ea funcţionează anumite instituţii. Acest pas e însă doar unul preliminar. Întrebarea este ce se întâmplă în cadrul unei societăţi dacă

Scanned with CamScanner

oamenii sunt lăsaţi să interacţioneze un timp îndelungat, în conformitate cu instituţiile existente în cadrul ei.

Susţinerea lui Budai-Deleanu, pe care o întâlnim exprimată în mai multe ocazii, e aceea că, lăsată să funcţioneze, în cele mai multe cazuri societatea nu rămâne stabilă: structura ei instituţională evoluează până când se transformă în altceva, adesea într-una mai rea (voi discuta pe larg mai jos ce înseamnă că o societate e rea sau bună). Or, pare intuitiv să acceptăm că – dacă vrem să alegem între societăţi cu organizări instituţionale diferite – niciodată nu trebuie să preferăm una instabilă instituţional[86]. Care este soluţia? Aici cred că aflăm o idee cu totul remarcabilă a lui Budai-Deleanu. El arată că există cazuri în care, lăsată să funcţioneze, societatea se schimbă până când intră într-o stare stabilă[87]. Aşa cum vom vedea imediat mai jos, în

---

[86] Ideea că stabilitatea constituţională, ca şi durabilitatea unui aranjament social pe care aceasta o implică sunt esenţiale într-o societate este desigur una venerabilă. Încă Aristotel trata stabilitatea ca o condiţie de bază (internă) a unei constituţii drepte; ea presupune că niciuna dintre părţile statului nu doreşte să schimbe constituţia (Aristotle: 1885, 1294 b35).

[87] Argumentele de acest tip sunt binecunoscute în gândirea modernă. Să ne amintim doar de un celebru pasaj din *Discursul asupra metodei* al lui Descartes: să presupunem că Dumnezeu ar crea o lume nouă

> şi ar agita în chipuri diferite şi fără rânduială diferitele părţi ale acestei materii, aşa încât să alcătuiască din ea un haos atât de confuz pe cât pot să şi-l închipuie poeţii, şi apoi să nu facă decât să-i dea naturii ajutorul său obişnuit şi să o lase să acţioneze potrivit legilor pe care le-a statornicit. ... cea mai mare parte din materia acestui haos trebuia, pe temeiul acestor legi, să se aşeze şi să se rânduiască într-un anumit fel. (Descartes: 1957, V, pp. 71 – 72)

Scanned with CamScanner

discursurile lor atât Baroreu cât și Slobozan fac apel la această schemă de argumentare.

Dar acest tip de raționament poate fi întâlnit și în alte locuri în poem. La un moment dat autorul susține că, atunci când își pun viața în mâna tiranilor (VII: 6), oamenii ajung să nu mai acționeze autonom, cu alte cuvinte ajung să renunțe la exercitarea celei de-a doua capacități a lor, cea morală. Mai mult, interacțiunile repetate produc în timp instituții tiranice și mai rele. Și, foarte grav, se poate ca tirania să instituie un echilibru care din interior nu mai poate fi rupt. Ea devine stabilă[88]: "cine-apoi din asta poate, / Oame ticăloase,-a te mai scoate!" (VII: 7). Dacă așa stau lucrurile, schimbarea acelei forme de guvernare nu poate fi realizată din interior, ci doar din afară. De pildă, pentru a înfrânge tirania soluția ar trebui să fie violentă (aici Budai-Deleanu pare să exprime poziția revoluționar-franceză), punând însă la lucru ambele capacități umane – și mintea și simțul moral:

> Un coif în cap, o sabie-în dreaptă,
> Inimă în piept și scutul în stângă,
> Cu vărtute și minte deșteaptă,
> Aceste sunt care pot să frângă
> Lanțul robii tale cumplite (VII: 11)

c) Alegerea constituțională

Acestea fiind zise, ne putem acum apropia de prezentarea experimentului mintal al lui Budai-Deleanu. Voi

---

[88] Așa cum vom vedea, în Cântul X Slobozan va respinge această concluzie. După el, tirania nu produce un echilibru stabil.

Scanned with CamScanner

discuta chestiunea alegerii constituționale, și anume două argumente generale: 1) dacă o societate are nevoie de un aranjament instituțional cu caracter constituțional; și 2) care ar fi cadrele în care, la o adică, e legitim să fie făcută o astfel de alegere.

Când se pune pentru o societate problema existenței (sau a adoptării) unui "feliu de stăpânie" (X: 108) sau a unei "forme de stăpânie" (XI: 66), adică a unui aranjament instituțional cu caracter constituțional? O mică așezare în context cred că e aici potrivită. După L. Blaga (1995, p. 177), în ansamblu, *Țiganiada* exprimă perspectiva politicii josefiniste. Referirea este la împăratul Iosif al II-lea (1765 – 1790) al Austriei. Așa cum am notat mai devreme, una dintre persoanele care l-au influențat profund pe I. Budai-Deleanu a fost Joseph von Sonnenfels, care a fost chiar tutore al împăratului. Von Sonnenfels a fost un absolutist, încadrabil în orientarea cameralistă. Pentru cameraliști, analiza se concentrează pe funcții: pe ceea ce societatea se așteaptă de la membrii săi (Walker: 1978). În primul volum al cărții sale *Grundsätze der Polizei-Handlung und Finanzwissenschaft* von Sonnenfels argumenta că starea natură a omului nu e cea a omului izolat: condiția naturală a omului e cea a societății. Omul e inclus în diverse grupuri, mai mici sau mai mari, și există "atât de mulți pași" de la familie până la "marea societate", adică la stat. În stat, ca cetățeni, ei se află într-un întreg, un corp moral (aici von Sonnenfels e influențat de Rousseau). Ca rezultat, apare o unitate fundamentală de scopuri (a binelui comunității, în care bunăstarea părților se bazează pe cea a întregului), o unitate de voință (care conduce la suprimarea tuturor contradicțiilor), o unitate de forțe.

Scanned with CamScanner

După von Sonnenfels toţi cetăţenii au dreptul să decidă asupra binelui comun, iar decizia trebuie să fie unanimă. Căci fiecare intră în societate pentru a obţine un bine pe care singur nu l-ar putea atinge; dar efortul comun duce la un bine general. Din anarhia iniţială ar urma să apară o formă de democraţie foarte simplă întemeiată pe apelul la unanimitate. Însă deoarece acordul universal e imposibil, deciziile din societate ajung să fie blocate. De aceea practic se întâmplă altceva: apar diverse forme de guvernare, precum democraţia reprezentativă, aristocraţia şi monarhia, care diferă între ele doar prin modul în care se exprimă voinţa comună[89].

Să analizăm situaţia imaginată de Budai-Deleanu. Primele versuri din Cântul X descriu urmarea ospăţului care fericise ţiganii după ce, aşa cum am văzut, dăduseră din întâmplare peste locul unde se aflau proviziile turcilor. După Budai-Deleanu lipsurile fac ca oamenii să nu acţioneze raţional ("mintea se tâmpeşte"), în timp ce o anumită lipsă a grijilor primare favorizează constituirea unei societăţi ca o structură organizată:

când e lipsă de bucate
Nu ştiu cum şi mintea să tâmpeşte
Şi n-are sfaturi aşa curate,
Iar limba tace ca ş-un peşte;
Deci în pântece pline stă toată
Filosofia cea lămurată (X:2)

---

89 Prezentarea mea se bazează pe lucrarea clasică a lui Small (2001), capitolele XVIII- XXI; vezi şi Tribe (2016).

Scanned with CamScanner

Aşa cum repetă un comentariu, "în pântecele pline e toată învăţătura". E un fel de a zice că o anumită bunăstare este o circumstanţă nu doar a apariţiei unor structuri de guvernare, ci şi a înseşi punerii problemei dacă societatea să aibă astfel de instituţii. Or, aceasta înseamnă două lucruri: pe de o parte, faptul că membrii societăţii, fiecare în parte, ajung să se gândească la modul în care societatea ar putea fi organizată, "rânduită". Pe de altă parte, e nevoie de o anumită acţiune colectivă pentru ca, mai întâi, această preocupare a fiecăruia să devină publică şi, apoi, pentru a se ajunge la o înţelegere comună a ce ar însemna să se adopte o formă de organizare, un aranjament instituţional de tip constituţional – adică instituţii întemeietoare pentru o societate.

Preocuparea pentru adoptarea unei constituţii devine publică atunci când fiecare ajunge să cunoască faptul că ceilalţi membri ai grupului au această preocupare; şi, mai mult, când chiar acest lucru ajunge să fie cunoscut de toţi membrii grupului. În situaţia descrisă în poem, aşa ceva nu era greu de realizat, fiindcă decurgea direct din actul prin care Vlad-Vodă eliberase ţigănimea:

> Căci Vlad-vodă locuri de moşie
> Le dedusă cu ceastă-învoială
> Ca de-acum şi dânşii să fie
> Oameni ca ş-alţii cu rânduială. (I: 30)

Atingerea unei înţelegeri comune a formei de guvernare are, în cadrul poemului, o soluţie la prima vedere simplă: ea ar fi un rezultat 1) al sfatului, al discutării diverselor alternative disponibile; şi 2) al alegerii apoi a uneia

Scanned with CamScanner

dintre aceste alternative. Faptul că nu se va reuşi să se ajungă la o decizie este, aşa cum ştim, central în desfăşurarea poemului. Dar până atunci să ne concentrăm asupra primului punct.

Alegerea constituţională este una bazată pe votul tuturor membrilor grupului, al tuturor celor care urmează să fie apoi sub acea constituţie, şi trebuie să fie una unanimă. Căci dacă cineva votează împotriva acelui aranjament constituţional, el/ea va putea să hotărască să nu devină membru al societăţii care se creează astfel. (Ba chiar, aşa cum voi argumenta mai jos, Budai-Deleanu consideră că trebuie luaţi în consideraţie nu doar cei care ar fi să decidă efectiv, ci şi membrii generaţiilor ulterioare.)

Să notăm că o decizie constituţională presupune egalitatea între cei ce votează. Însă de aici nu decurge şi că, după alegerea constituţională, societatea care va rezulta va fi de asemenea una în care oamenii vor fi egali. Dimpotrivă, e posibil să se argumenteze că orice organizare socială se bazează pe inegalitate şi o stimulează. Ceea ce şi face un personaj, într-o manieră care trezeşte în minte argumentele unui Thrasymachos din *Republica* (Platon: 1986): căci "Rânduiala-i bună pentru hăi mari / (Zicea) ce-în frâu ţin pă hai mai mici" (X: 15).

Să ne amintim că în acest moment al *Ţiganiadei* discuţiile erau purtate de toţi membrii taberei: orice membru al mulţimii avea posibilitatea să îşi exprime punctul de vedere. De aceea nu este deloc întâmplător că Budai-Deleanu găseşte necesar să includă aici o cerinţă cu caracter democratic: aceea că, pentru a fi acceptabil, un aranjament instituţional trebuie să aibă proprietatea de a garanta

Scanned with CamScanner

egalitatea în societate a membrilor acesteia. Se ştie că această cerinţă nu va fi acceptată în cele ce urmează de toţi; dar includerea ei aici cred că e legată de contexul în care se desfăşura dezbaterea, anume de faptul că la sfat participa întreaga adunare (X: 11):

> Adică să him toţi de preună
> Ţărani sau boieri făr'osăbire;
> Asta-i rânduiala ha mai bună!...
> Toţi avem ahălaş' trup şi fire,
> Toţi dară-asemene vrednicie
> S-avem într-a noastră ţigănie (X: 17)

Acest cadru de alegere nu era însă capabil să producă rezultate; discuţiile nu avansau. Niciun aranjament nu era acceptat (ce era lăudat azi, mâine era hulit); diferenţele creşteau pe măsură ce alternativele erau formulate, ajungându-se chiar la certuri, violenţe etc. (X: 20-22). În acest context Budai-Deleanu imaginează alte cadre de alegere, în care nu mai participă toţi membrii grupului, ci numai unii reprezentanţi ai acestora. Avem mai întâi un sfat al înţelepţilor (al celor "mai de vârstă feţe" – X: 12). Dar structura cea mai importantă care e constituită mai apoi este un sobor. Anume, la sfatul bătrânilor, fiecare ceată a ţiganilor deleagă câte o singură persoană. Aceste persoane trebuiau să aibă dezvoltate ambele capacităţi naturale ale oamenilor, raţiunea şi simţul moral, adică să fie atât învăţaţe cât şi virtuoase.

Prima problemă care e pusă public este una cu caracter metaconstituţional: are nevoie o societate de un aranjament instituţional cu caracter constituţional?

Scanned with CamScanner

Problema derivă din aceea că orice instituție induce constrângeri asupra comportamentului oamenilor; îl modifică, îl modelează. Ca urmare, acceptarea unei instituții (a oricărei instituții) intră în conflict cu libertatea individuală.

> Unul zicea că nu-i trebuință
> De-a face vreo rânduială-în țară
> Căci, după direapta socotință,
> Toată rânduiala-i o povară
> Și nu s-ar cădea să se supună
> Ei nimene de voie bună (X: 14)

Or, vine argumentul, nu "se cade" ca cineva să accepte de bună voie ca libertatea să fie restrânsă. A "se cădea" e un termen moral, nu juridic. Dar este unul slab, care nu privește obligații sau interdicții morale. Un exemplu privind sensul acestui termen sper să fie lămuritor. În Pravila cea Mare, sau *Îndreptarea legii*[90] (1652), apare următoarea formulare (glava 198): "la căsătorii cercetă, nu numai ce este îngăduit, ci și ceea ce se cade". De pildă, nu se cade ca bărbatul să fie moșneag și femeia tânără, sau femeia babă și bărbatul tânăr. Când ceva nu se cade nu există neapărat o sancțiune morală explicită și directă, așa cum e cazul în general când regulile morale (care definesc ce e "îngăduit") sunt încălcate. Dar ce nu se cade e însoțit de alte tipuri de neacceptare: "este de ocară și rușine și de batjocură și de râs". Sigur, și aceste tipuri de neacceptare pot fi considerate ca fiind, până la urmă, morale. Dar sunt așa într-un sens mult mai slab. Probabil să sensul acestui "se cade" e foarte apropiat de ceea ce avem în

---

[90] *Îndreptarea legii* (1962, p. 794).

Scanned with CamScanner

minte atunci când vorbim despre bunul simţ. Bunul simţ are aceste două caracteristici: pe de o parte, el nu priveşte ceea ce poate fi legiferat; pe de altă parte, el ţine într-un fel sau altul de ceea ce e moral, însă nu interzice sau obligă[91].

Dar, lăsând laoparte această obiecţie şi acceptând că orice societate trebuie să funcţioneze în baza unui aranjament instituţional cu caracter constituţional, cum vom proceda mai departe? Răspunsul lui Budai-Deleanu se întemeiază pe trăsăturile structurale ale situaţiei imaginate. El se concentrează pe trei chestiuni: prima, care sunt premisele alegerii între diversele aranjamente instituţionale de acest tip? A doua: între ce alternative se va alege, altfel zis care e meniul oferit membrilor soborului? Şi, în sfârşit, pe ce criterii se va putea face alegerea?

d) Structura situaţiei de alegere

Acum avem toate premisele pentru a descrie cânturile X – XII ale *Ţiganiadei* ca un experiment mintal. Chiar dacă voi repeta unele lucruri, fac acest lucru pentru a evidenţia structura ansamblului:

- Autorul imaginează o situaţie contrafactuală. Ea este pusă nu într-un spaţiu posibil (nu e o utopie), ci într-un timp îndeajuns de îndepărtat – în secolul al XV-lea – încât să fie posibil ca acelei situaţii să îi fie ataşate caracteristici ale lumii care nu sunt efective (avem a face mai curând cu o ucronie). Şi anume, se presupune că, din

---

[91] Interpretarea pe care o dau aici expresiei "se cade" este foarte diferită de cea dată acesteia în Noica (1996a, pp. 159 – 163).

Scanned with CamScanner

motive politice și militare, Vodă Vlad Țepeș eliberează, în Walahia, robii țigani. Cred că nu e deloc hazardat să identificăm această situație cu un gen de stare naturală, de felul celor avansate de contractualiștii secolului al XVIII-lea[92].

- Situația e imaginată cu un anumit scop: Vodă cere țiganilor să se organizeze, pentru ca astfel să îl ajute. Și, cum starea în care se găsesc aceștia este de deplină neorganizare (este, am zice, o clasică anarhie), ceea ce urmează să se întâmple este alegerea unui tip de aranjament instituțional cu caracter constituțional (o "formă de stăpânie").
- Demografia situației de alegere a unui asfel de aranjament instituțional este, așa cum am văzut, bine precizată. Cei care sunt în situația de alegere – membrii soborului ales – sunt reprezentanți ai tuturor cetelor țigănești. Avem astfel o reprezentativitate, care să nu lase deoparte interese de grup specifice.
- Membrii soborului au caracteristici care le permit să facă o alegere corectă.
  - În primul rând, sunt înzestrați cu cele două capacități naturale ale oamenilor: rațiunea și simțul moral. Prima dintre ele le asigură: a) formularea alternativelor între care să se aleagă; b) evaluarea felurilor în care ele pot fi aplicate; c) evaluarea felului în care fiecare alternativă aplicată ar funcționa pe termen lung, precum și d) compararea alternativelor instituționale, considerate în toate aceste aspecte. Cea de-a doua capacitate impune respingerea unor aranjamente în măsura în care acestea nu satisfac condiții normative (precum de pildă producerea sau admiterea unor nedreptăți).

---

[92] Având în vedere studiile lui Budai-Deleanu, tind să cred că autorul care poate fi cel mai mult apropiat de acesta este J.-J. Rousseau. A se vedea și M. Vaida (1977, cap. III), Baár (2016).

Scanned with CamScanner

- În al doilea rând, natura contrafactuală a situației imaginate face posibil ca membrii soborului să aibă aceste capacități nealterate, nedeturnate de instituții preexistente. Acest lucru se vede imediat atunci când ne raportăm la discursurile lui Baroreu, Slobozan și Janalău.
- În al treilea rând, se presupune că fiecare din aceste capacități este posedată de membrii soborului într-o manieră maximală:

> Tot oameni cu mare-învățătură
> Și cunoscuți de bună vărtute,
> Din direpț sfatul a tuturor
> S-au trimis la deobștele sobor. (X: 29)

Aceeași idee e formulată și în alte locuri: cei care alcătuiesc adunarea sunt "minţile cele-întâi și de frunte" (X:30), "cei mai pocopsiți cărturari", "mai vârtos fiind și de cei care cetisă și pe Platon cel mare" (XI: 67). Această cerință contrafactuală e admisă, pe de o parte, pentru a asigura că argumentele avansate sunt serios construite și, pe de altă parte, pentru a asigura că atât acceptarea cât și respingerea lor au și un fundament normativ.

- Membrii soborului au în față un meniu: adică o colecție de alternative (de tipuri de aranjamente instituționale cu caracter constituțional) între care ar urma să aleagă. În fond, e vorba doar de două alternative: un aranjament monarhic și unul republican (cărora li se poate adăuga unul corupt – tirania).
- Fiecare opțiune e definită nu doar prin principiile ei generale, ci și prin modul efectiv în care ar funcționa și ar evolua.
- Aceste alternative sunt comparate, pe baza unor criterii care țin seamă de aspecte diferite. Unul din aceste criterii, foarte general, este cel al stabilității. Extrem de relevante – iar lucrul acesta îl vom vedea atunci când vom analiza discursul lui Janalău – sunt cele care privesc

Scanned with CamScanner

aplicarea (implementarea) unei alternative într-o societate.

- Acum apare cât se poate de clar scopul imaginării situației contrafactuale: e acela de a detecta în ce condiții e posibil ca o societate să ajungă la un consens în privința formei de organizare constituțională pe care o preferă membrii ei (prin urmare, să o adopte sau să o păstreze). A te concentra asupra unor situații reale nu este de natură să ducă la un răspuns fundamentat. Dar apelul la o situație contrafactuală, în care unele trăsături ale societății pot fi manipulate, permite observații mai analitice și concluzii mai pertinente.

e) *Meniul: aranjamente constituționale disponibile*

În Cântul al X-lea, așa cum știm, sunt prezentate două alternative de aranjament instituțional constituțional. Două personaje ocupă scena: Baroreu, susținător al monarhiei, și Slobozan, susținător al republicii. Schema urmată, la o primă vedere, este simplă; pentru fiecare tip de aranjament instituțional constituțional: a) sunt formulate argumente care identifică avantajele lui; și de asemenea: b) sunt avansate critici ale celorlalte aranjamente disponibile. Voi încerca să arăt că lucrurile sunt ceva mai complicate: discursurile celor două personaje au o semnificație teoretică dincolo de simpla formulare a unei opțiuni de guvernare.

i) Opțiunea monarhică

Cel dintâi discurs îi aparține lui Baroreu. El susține că forma de organizare constituțională de tip monarhic este cea mai potrivită pentru o societate. Baroreu începe prin a

Scanned with CamScanner

formula un număr de argumente pozitive: monarhia are calităţi care o fac preferabilă celorlalte. Mai întâi, arată el, monarhia este preferabilă pentru că ea constă într-o organizare a societăţii în care există un centru unic decizional: "toată chivernisirea bună vine şi spânzură dintr-o mână" (X: 35). Nimic nu e mai natural decât o asemenea formă de organizare monarhică: însăşi mama natură ne arată acest lucru (X: 35). În sprijinul acestei susţineri e adus chiar binecunoscutul argument al corpului politic: societatea e analogă corpului uman[93]. Aşa cum trupul omenesc are un cap, la fel şi trupul cetăţenesc va trebui să aibă un singur cap, "prin sângur unul să se cârmeze" (X: 37).

Baroreu formulează însă şi alte două argumente, de data aceasta mai puţin abstracte. Ele au următoarea formă: monarhia este aleasă ca rezultat al unei evaluări a implicaţiilor ei în societate (am zice că "empiric" s-ar dovedi că ea este preferabilă). Mai întâi, avem un argument al "eficienţei": comparată cu alte forme de organizare constituţională, monarhia, susţine Baroreu, este "dintru toate mai harnică" (X: 33), adică e cel mai eficient fel de organizare constituţională. Aceasta pe cel puţin două criterii: 1) funcţionează în temeiul respectării legilor; căci "unde unul trebile direge toate merg în bună rânduială" (X: 38). Apoi, 2) deciziile se aplică mai uşor şi rapid: "orânduielile făcute se duc în fârşit lesne şi iute" (X: 38); presupune astfel, aş spune, costuri sociale mai mici. Al doilea argument, şi el tot

---

[93] Într-o formă clasică întâlnim acest argument la Rousseau: "Aşa după cum natura dă fiecărui om o putere deplină asupra tuturor mădularelor lui, tot astfel şi pactul social dă corpului politic o putere absolută asupra tuturor membrilor săi" (Rousseau: 2003, p. 29).

Scanned with CamScanner

"empiric", ne readuce la tema stabilității. Aceasta va fi, cum vom vedea, centrală în argumentele dezvoltate în acest Cânt X de cele două personaje ale lui Budai-Deleanu. Organizarea monarhică are avantajul că este stabilă: "Prin însă toată partea-i legată / Cătră totul său și cătră sine / Iar' domnia mai sigur se ține" (X: 39). În linie cu argumentul organizării centralizate, Baroreu adaugă încă o virtute a monarhiei: ea nu ar admite și nu ar genera conflict intern (X: 41).

Cu aceasta ajungem la cel de-al doilea tip de argumente ale lui Baroreu, cele negative. Ele constau în evidențierea unor defecte ale aranjamentelor constituționale alternative. E interesant că personajul nostru nu apelează la idei abstracte, ci pune în oglindă avantajele pe care le-am menționat ale monarhiei cu faptul că celelate forme de organizare constituțională sunt, după el, instabile și produc conflict intern:

> Celelalte domnii sunt de steclă,
> Pe care le frânge-o lovitură
> Ș-izvorâsc numai pace ș-ură! (X: 40)

Critica se îndreaptă, evident, către democrație, acel aranjament instituțional care prin definiție trebuie să ia în considerare opțiunea fiecărui membru al societății. Baroreu ia ca exemplu modul în care sunt aleși în democrație oficialii (dregătorii). El respinge dintru început susținerea că opțiunile celor din norod se formează ținând seamă de virtuțile și vredniciile celor care urmează să ocupe o funcție oficială. Acestea adesea nu sunt cunoscute și nici nu ajung la cunoștința lor; în schimb cei din norod sunt ușor de

Scanned with CamScanner

manipulat fie de cei care au resurse financiare şi sunt darnici, fie de cei intriganţi, care promit (îi îmbie cu diverse beneficii), îi măgulesc, folosesc intrigi etc. (X: 42-3). Cu alte cuvinte, o problemă pentru democraţie este aceea că opţiunile pe care ajung să le exprime oamenii atunci când aleg nu sunt cele sincere ale acestora, ci cele manipulate de politicieni.

Dacă pentru organizarea constituţională monarhică legea are o legitimitate clară, emanând de la monarh, în democraţie legitimitatea este problematică. De aceea în democraţie tendinţa oamenilor va fi aceea de a nu accepta legea. Timp îndelungat legea nu va mai reuşi să constrângă riguros. Consecinţele sunt chiar mai grave: respectul faţă de lege se prăbuşeşte. Oamenii care trăiesc într-o societate organizată democratic ajung de "leapădă, calcă şi cele mai drepte şi mai bune tocmele" (X: 45). Prea puţini respectă legea (X: 48). Cum sintetizează un comentariu, "gloata învăţată la volnicie, ştiind că ea stăpâneşte, nu păzeşte nicio măsură şi strică toate, încă şi cele mai bune tocmele".

La strofele X: 50-1 e luată în discuţie o problemă de fundament. Anume, se revine la chestiunea naturii umane. Am văzut că aceasta include ideea că fiecare îşi urmăreşte interesul propriu. Dar, se argumentează aici, a-ţi urma interesul nu înseamnă doar a-ţi asigura bunăstarea. Urmărirea propriului interes înseamnă de asemenea un proces de construire a identităţilor. Fiecare vrea să fie altfel decât ceilalţi, să obţină pentru sine mai mult, să fie primul în competiţie:

> Fieşcare el mai bun să ţine
> Decât pe caialalţi; de acie

Scanned with CamScanner

Tot însul trage pe-întieţie. (X: 50)

Or, astfel ideea de egalitate presupusă de aranjamentele constituţionale democratice este subminată din interior. De aceea conflictele ("vrajba cu răscoală" – X: 51) sunt încrustate în chiar ideea de democraţie. Or, conflictele, crede Baroreu, sunt izvorul relelor din cetate. Aceasta pentru că pentru el o societate stabilă, eficientă este una în care se manifestă armonia, iar nu conflictele – vrajba şi gâlceava.

Al doilea tip de organizare constituţională pe care îl critică Baroreu e cel aristocratic. Personajul nostru trece repede peste el, considerându-l oarecum absurd, o versiune iraţională a celui monarhic:

> Acel pe care-ursita neblândă
> L-au predeştinat ca să slujască,
> Au n-are el mai multă dobândă
> Când unui a şerbi să voiască
> Decât la mai mulţi? Pentru ce dară
> Să voim noi mai mulţi domni în ţară? (X: 54)

În plus, cred că aici este implicit următorul argument: pentru un om a fi supus unui singur stăpân este de preferat supunerii faţă de mai mulţi stăpâni. Ideea, sugerată în strofa următoare (X: 55) pare să fie că, la fel ca şi în cazul democraţiei, când sunt mai mulţi aristocraţi nu se ajunge la soluţii acceptabile: deciziile democratice nu sunt cele mai bune ("n-au fost niciodinioară mulţimea bună sfătuitoare"); la fel vor sta lucrurile cu deciziile luate într-o modalitate aristocratică.

Scanned with CamScanner

Există însă şi un alt argument care respinge atât aranjamentul instituţional aristocratic, cat şi cel democratic. Strofele X: 56 – 76, în care e formulat acesta, sunt poate cele mai interesante din acest Cânt. Ele, voi sublinia, bat foarte departe. Aceasta pentru că ele prezintă un argument pe care l-aş numi evoluţionist: acesta constă în a arăta că, dacă societatea este lăsată să funcţioneze, fiecare om urmându-şi propriile interese, atunci evoluţia în timp a modurilor ei de guvernare are ca punct final aranjamentul instituţional monarhic[94]. Nu este descrisă, desigur, o istorie a unei sau unor societăţi reale; dimpotrivă, aici e formulat un argument foarte general şi abstract cu privire la modul în care funcţionează practic cooperarea dintre oameni[95].

Pe scurt, argumentul este că dacă plecăm de la un grup mic de oameni, legaţi prin relaţii de sânge, şi observăm cum interacţionează aceştia în timp, aranjamentele instituţionale de nivel constituţional se modifică, până când se ajunge la o stabilitate. Aceasta, susţine Baroreu, este cea a constituţiei

---

94 Care e deci (evoluţionist) stabilă. La un moment dat sunt menţionate două condiţii necesare pentru a avea un aranjament instituţional stabil. Prima consta în ceea ce aş caracteriza ca inexistenţa unei suprareglementări a activităţilor (mai simplu zis, situaţia în care nu sunt multe "porunci"). A doua e aceea ca majoritatea membrilor societăţii să fie dispuşi să respecte regulile.

> Nu e lege statornică,-aşezată;
> Nici poate fi, căci porunci-s multe
> şi puţini cei care vor să le-asculte. (X: 48)

95 Acest argumentul este, ca să folosesc un limbaj economic, de tip mână invizibilă: căci autorul arată cum forţe sociale, declanşate de acţiunile individuale ale oamenilor, produc anumite efecte sociale (nu neapărat intenţionate de actorii individuali).

Scanned with CamScanner

monarhice, care este atât eficientă cât și stabilă, exprimând un echilibru social. De aceea, ea nu e susceptibilă de schimbare – oamenii "o așezară pe veci să fie" (comentariu la X: 76):

> Și vrajba fu detot izgonită.
> Oamenii văzură că din toate
> Acest feliu de domnire-e mai bună
> Și vecinică-i dederă cunună (X: 76)

Argumentul pe care îl prezintă Baroreu are nu mai puțin de șapte pași. Îi voi formula pe larg și, de asemenea, voi face diverse observații cu privire la semnificația fiecăruia dintre pași.

Primul pas era acela în care se fixează o stare inițială. Aceasta constă în existența unor familii mici, formate din părinți și copii (se poate imagina chiar situația perechii originare – Adam și Eva). În această situație cadrul instituțional care funcționează e unul care se impune natural[96]: e unul în care autoritatea părintească este firească, nu este impusă de niciun sobor, în care autoritatea celui mai bătrân e acceptată fără împotrivire (X: 56 – 7).

Voi face aici o remarcă: autorul distinge între situația în care autoritatea este impusă prin sobor și cea în care ea se manifestă în absența acestuia. Soborul e mecanismul prin care un grup de oameni ia o decizie, prin apel la proceduri proprii. Atunci când se manifestă în afara soborului, autoritatea e admisă fără împotrivire și exprimă un fel de

---

[96] Un argument de acest fel se află încă în prima carte a *Politicii* lui Aristotel.

Scanned with CamScanner

"frăţietate" (X: 58). Această din urmă condiţie exprimă ideea de egalitate în acceptarea deciziei, iar admiterea fără împotrivire înseamnă că decizia privind acceptarea autorităţii unei anumite persoane era una în care fiecare are un drept de "veto": căci dacă cineva se împotriveşte, acea autoritate nu mai e legitimă. Puse împreună, aceste condiţii exprimă un lucru foarte simplu: anume că acceptarea autorităţii într-o situaţie ipotetică în care obiectivul e alegerea unui aranjament instituţional constituţional este expresia unei decizii unanime.

Al doilea pas descrie evoluţia unei asemenea societăţi. Pe măsura dezvoltării ei legitimitatea autorităţii de tip parental se erodează. Familiile cresc în număr, "legături de sânge se răciră, frăţietăţi fură răzleţite" (X: 59). Ceea ce a apărut e ceva de genul stării naturale a contractualiştilor: o lume în care fiecare îşi urmează propriul interes, în care "nici unul d-altul nu vra să asculte"; o lume care e reglementată numai de dreptul celui mai tare – pe scurt una a "anarhiei" (X: 60). Să notăm că în argumentarea lui Baroreu această lume nu e postulată ca iniţială, ci e mai curând rezultatul unei evoluţii firești a societăţii în care deja existase un aranjament constituţional. Autoritatea paternală, legitimă şi naturală, colapsează în societăţile mari, mai dezvoltate.

E important să notăm aici că în discuţie nu este situaţia ipotetică construită de Budai-Deleanu, ci – în interiorul acesteia – o situaţie ipotetică prin care este construită evaluarea unui aranjament instituţional propus (opţiunea monarhică).

Pasul al treilea e unul contractualist: oamenii s-au sfătuit şi şi-au făcut legi pe care le-au acceptat cu toţii de

Scanned with CamScanner

organizare socială. A apărut un nou aranjament instituţional (a cărui temelie este ideea de drepturi naturale, "firești" – X: 62). Generat de o situaţie de anarhie, de continuă vrajbă, el este de tip democratic.

> Prin ușoare legi democratice,
> Cu drept asemene de persoane,
> Ei de sine, după pragmatice
> Depreună-așezate canoane,
> Să chivernisea când rău, când bine
> Și s-apăra de neamuri străine (X: 63)

Reglementările instituţionale apărute acum erau menite să elimine problemele anterioare. Ele nu erau neapărat cele mai bune, optime; dimpotrivă, erau doar suficiente pentru a asigura o cooperare socială: oamenii "se chivernisea când rău, când bine" și reușeau să se apere de amenințările dinafara societății. Trebuie subliniat următorul lucru: aici nu se susţine că trecerea la organizarea democratică este un pas necesar în evoluţia socială. Cum am menţionat deja, starea de anarhie este de echilibru: altfel zis, nu e nicio forţă internă pentru a presa să fie depășită. Acest lucru e spus în mod explicit în textul poemului: chiar dacă oamenii erau obosiţi de conflicte, trecerea la noul aranjament instituţional e doar rezultatul unui accident: al unei "tâmplări norocoase" (X: 61). E o tranziţie posibilă, chiar dacă puţin probabilă[97].

---

[97] Într-o cu totul altă istorie a evoluţiei aranjamentelor instituţionale constituţionale, construită de M. Olson, tranziţia de la autocraţie către democraţie este de asemenea improbabilă (Olson: 1993); și la fel susţin, iarăși într-o altă istorie conceptuală, Acemoglu și Robinson (2012).

Scanned with CamScanner

Al patrulea pas – presupunând că tranziţia a avut loc – descrie evoluţia unei societăţi democrate: ideea este aceea că şi o astfel de societate este instabilă. Regulile au consistenţa pânzei de paianjen (X: 65): fiecare caută să obţină un loc privilegiat, iar "cei tari frâng legile fără nice-o frică" (X: 66). Mai mult, organizarea democratică nu asigură legitimitatea autorităţii: nu există niciun fel de opreliște ca cei tari sau îndrăzneţi să încerce să le calce; în plus, fiind dedicate înlăturării conflictelor existente, regulile au doar un caracter "pragmatic" (X: 63), altfel zis ele nu derivă din principii clare. Ca urmare, societatea democratică devine în scurt timp măcinată de conflictele între diferitele facţiuni sau părţi.

Pasul al cincilea descrie un al doilea contract. De data aceasta el e făcut nu de toţi, ci de căpeteniile acestor părţi. Această nouă legătură consfinţeşte o organizare aristocrată, adică "stăpânirea fruntaşilor sau celor mai puternici dintru neam" (comentariu la X: 68). Desigur, astfel cei care pierd sunt oamenii din popor, care rămân de "măscară", chiar dacă ei au ajutat aceste căpetenii (X: 68).

Al şaselea pas al argumentului priveşte funcţionarea unei societăţi aristocratice. Nici aceasta nu e stabilă. Lupta dintre membrii cetăţii e înlocuită de cea dintre aristocraţi. În acest proces fiecare aristocrat încearcă să măgulească mulţimea. Aşadar, conflictele dintre aristocraţi sunt unele din care norodul beneficiază.

> Mulţimea, de mult acu-învăţată
> A sluji, de samă nu bagă,
> Numai s-aibă-odihnă şi bucată;
> Nici caută cine mânile-i leagă (X: 72)

Scanned with CamScanner

Rezultatul acestei evoluţii este uşor de intuit: dintre aristocraţi unul reuşeşte să ia toată puterea. Acesta nu este însă diferit de ceilalţi: faptul că el ajunge în poziţia de a avea toată puterea nu înseamnă că el ar avea anumite calităţi speciale. Ca toţi ceilalţi, obiectivul lui este să obţină puterea, "grijind pentru lungă ţinerea aceştii domnii" (X: 73). Acest aspect e foarte important: Baroreu nu susţine că monarhia este superioară pentru că monarhul ar avea, să zicem, un anumit drept divin. Argumentul lui, cum am menţionat deja, se bazează pe aducerea în discuţie a eficienţei şi stabilităţii acestui aranjament constituţional. Ultimul pas al argumentului este elocvent în acest sens.

Al şaptelea pas descrie evoluţia monarhiei. Cum conducătorul este unic, conflictele dispar (X: 76). Ca într-o imensă spirală istorică liniştea revine. Mai mult, însăşi autoritatea redevine una de tip patern. Căci monarhul se comportă faţă de membrii societăţii precum părintele faţă de copiii săi:

> ca unul de obşte părinte
> Pre supuşi apără, mângăieşte,
> Legi drepte-întemeiază şi sfinte,
> Averea tuturor ocroteşte
> Socotind tată-a sa fericire
> Întru-a supuşilor săi iubire (X: 74)

E foarte interesantă explicaţia care e oferită aici pentru comportamentul monarhului. Cum se poate ca acesta, ajuns la putere nu altfel decât precum s-au comportat adversarii săi, adică prin intrigi, vicleşuguri, prin măgulirea

Scanned with CamScanner

mulţimii, să devină atât de altruist încât să se considere fericit în măsura în care supuşii săi sunt astfel? Răspunsul este dezarmant de simplu: el vrea fericirea supuşilor fiindcă astfel îşi asigură propria fericire: "grijind pentru lungă ţinerea / Aceşteii domnii, în toate zile / Să fereşte-a face rău şi sâle" (X: 73).

Ca să reiau aici formulări obişnuite în teoria politică, monarhul nu promovează bunuri precum ocrotirea averii sau legi drepte fiindcă are în vedere interesele supuşilor, ci pentru că acest lucru este în propriul lui folos[98].

Este tentant, plecând de aici, să interpretăm această istorisire a lui Baroreu ca descriind altceva decât faptele unor anumiţi indivizi. Monarhul, aşa cum e descris de el, e mai degrabă dinastia. Nu e vorba că un individ anume se comportă precum am văzut, ci că în genere orice membru al dinastiei întemeiate se va comporta astfel. Textul *Ţiganiadei* cred că spune acest lucru destul de clar când descrie procesul de trecere la monarhie ca implicând spiţă şi spiţă:

> Aşa, pururе să părândară
> Stăpâniile una după-altă
> Mergând din spiţă-în spiţă pe scară,
> Pân'ajunsără la spiţa naltă
> Pe care chemăm noi monarhie,
> Adică-a unui sângur domnie (X: 75)

Această observaţie va fi foarte importantă când vom analiza discursul ce urmează, al lui Slobozan, susţinătorul republicii ca formă de organizare constituţională.

---

[98] Acest argument, să notăm, era central în gândirea cameraliştilor.

Scanned with CamScanner

ii) Opțiunea republicană

Slobozan începe cu o critică a monarhiei. Iar aceasta vizează, din nou, problema stabilității. Cum putem avea garanția că monarhii se vor comporta la fel pe timp îndelungat? Aici sunt două posibilități. Prima e ca monarhul care întemeiază dinastia să fie nemuritor. Atunci, crede Slobozan, el va fi ca un părinte nu numai pentru sine, ci și pentru "a miei târzii nepoți" (X: 82). Un aranjament instituțional constituțional trebuie să țină seamă de generațiile care vor urma, nu numai de cea care, să zicem, are privilegiul de a participa la un anumit contract constituțional. Or, această primă posibilitate e iluzorie: monarhul nu e nemuritor. Însă atunci, observă cu îndreptățire Slobozan, nu putem avea niciun fel de certitudine că urmașii lui vor fi de asemenea înțelepți și virtuoși (X: 86). Ca urmare, aranjamentul constituțional monarhic nu e acceptabil.

Însă, dacă reconstrucția pe care am propus-o mai devreme argumentului lui Baroreu e corectă, atunci Slobozan își direcționează atacul într-o direcție greșită: el atacă un om de paie, un punct de vedere pe care Baroreu nu îl susține. Ca și cum ar recunoaște această slăbiciune a atacului său, Slobozan revine la prima posibilitate, aceea că monarhul ar fi nemuritor. El o redescrie astfel:

> Dar să punem că toți ar fi buni
> Urmașii tronului monarhicesc,
> Căci a fi răi n-au drepte pricini (X: 92)

Scanned with CamScanner

Formal, nu e nicio deosebire între a spune a) că un monarh bun e nemuritor şi a spune b) că toţi urmaşii săi sunt buni. Mai mult, Slobozan pare să accepte argumentul lui Baroreu că orice individ care e monarh nu are motive să nu fie bun: "a fi răi n-au drepte pricini". Dar, susţine el, chiar şi în acest caz argumentul în favoarea monarhiei nu e valabil. Slobozan în fapt propune un al optulea pas al argumentului lui Baroreu. Chiar dacă primii şapte ar fi corecţi, să vedem ce se întâmplă dacă o societate monarhică e lăsată să funcţioneze. Adică, trebuie să ne întrebăm, este ea stabilă?

Monarhia, crede Slobozan, are un defect fundamental: e ca un vierme care roade rădăcina unui copac (X: 102 – 103). Altfel formulat, într-un regim monarhic regulile ajung în timp să nu mai fie respectate – şi nu existe niciun mecanism constituţional de a obliga monarhul să le schimbe (X: 105) sau să le respecte (X: 106); ordinea devine despotică (X: 112).

Cum se explică acest lucru? În ce constă noul pas al argumentului? Cred că el se extinde în două direcţii: pe una aş numi-o epistemologică, pe alta birocratică. Prima direcţie – epistemologică – priveşte ideea că, în principiu, e imposibil ca: 1) o persoană să aibă o cunoaştere a tuturor problemelor din societate; şi de asemenea ca ea: 2) să aibă capacitatea de a lua întotdeauna decizii corecte (X: 93). Cunoaşterea societăţii, aşadar, nu poate fi individuală. Cunoaşterea societăţii şi luarea deciziilor publice nu pot fi concentrate într-un singur punct. A vrea să realizezi decizii eficiente

Scanned with CamScanner

presupune apelul la cunoașterea mai multor oameni[99] (X: 94).

Cea de-a doua direcție în care Slobozan își formulează argumentul am numit-o "birocratică"[100]. Pe scurt, ideea este aceea că argumentul în favoarea unei forme de guvernare precum cea monarhică este greșit în măsura în care ea se concentrează asupra unei anumite persoane individuale. Fiindcă atunci când discutăm despre un aranjament constituțional trebuie să avem în vedere un întreg complex instituțional: contează nu numai calitățile sau acțiunile monarhului, ci și structura și funcționarea unei întregi instituții – a monarhiei. Or, acesta poate să funcționeze numai prin aceea că face apel la mai mulți actori: persoane individuale sau chiar organizații. Monarhul, să admitem, dorește să atingă anumite obiective, precum adoptarea unor legi și aplicarea acestora într-un anumit fel. Am admis că obiectivele monarhului sunt în favoarea populației, că el are intenții bune. Dar elaborarea legilor și mai ales aplicarea lor presupun apelul la un corp birocratic: miniștri, viziri, lorzi, curteni[101] etc. Or, nu avem nicio garanție că aceștia vor avea

---

[99] Un hayekian ar fi foarte fericit să citească aceste texte; vezi de pildă argumentele lui Hayek (1973) privitoare la cunoașterea care în societate este dispersată între membrii acesteia.

[100] Dacă termenul "birocratic" pare prea tare și puțin aplicabil unei societăți precum cea pe care o avea în minte Slobozan, atunci am putea să-l înlocuim cu cel de "grup de interese".

[101] Autorul admite că pentru monarh a delega o parte a puterii sale acestor birocrați este o acțiune convenabilă: în general pentru el e mai convenabil (îi e "așa cu-îndemână") să le dea acestora în mână cârma împărăției. În afara condiției obiective, pe care am menționat-o deja – imposibilitatea unei cunoașteri complete – pot fi și alte motive pentru

Scanned with CamScanner

aceleași intenții și obiective – bune – ca cele ale monarhului. Ei, admite Budai-Deleanu, pot avea "direpte sau doară șchioape socoteli" (X: 97). Ei își vor urma propriile interese – "toate lucrurile atârnă în voia acestor oameni" (comentariu la X: 95). Oricare ar fi motivele pentru care monarhul ajunge să delege o mare parte a puterii sale acestora, ceea ce se întâmplă este că birocrații ajung să pervertească[102] obiectivele lui: birocrații – "ciocoii curteni" (X: 99) – corup guvernarea, care încetul cu încetul devine despotică: "De-ar fi monarhia cât de bună, / cu vreme se mută-în despoție" (X: 112). Monarhul însuși este făcut prizonier al acestor alte interese: "se trezește de lanțuri prins" (X: 97) și nu poate împiedica birocrații să deturneze deciziile sale conform intereselor lor. Răspunsul monarhului nu este nici acesta acceptabil: încercând să se opună acestor tendințe, în mod cât se poate de normal tendința este ca el însuși să devină despot:

Totuș', după practeca știută,
Din monarhia cea mai deplină
Despoția-în urmă fu născută,
Cum naște din grâul bun neghină;
Nici să poate-împedecare pune
Aceștii firești stricăciune. (X: 101)

---

care el poate să procedeze astfel: e neajuns la minte, trândav sau nebăgătoriu de samă (X: 95).

[102] Cititorul care cunoaște abordările economice ale comportamentului politic va recunoaște aici cu ușurință structura situațiilor în care avem a face cu raporturile de tip "principal"/"agent". Am lăsat aici netraduși cei doi termeni din engleză pentru a trimite mai ușor la problematica pe care ei o vizează.

Scanned with CamScanner

Baroreu susţinea, cum am văzut, că organizări instituţionale precum cea democratică şi cea aristocratică nu sunt stabile. Slobozan foloseşte aceeaşi strategie pentru a ataca monarhia: nici aceasta nu e stabilă, ci degenerează în organizări rele, în anarhie ori în despoţie. Puse să lucreze, niciuna din aceste organizări sau aranjamente instituţionale nu reuşeşte să îşi păstreze virtuţile. Autorul este cât se poate de explicit cu privire la această caracteristă a argumentelor sale: ele se aplică nu static, ci "în practecă (în aiava pusă la lucrare)" (comentariu la X: 101).

Să mai adăugăm că Slobozan se îndoieşte chiar şi de plauzibilitatea ipotezei că monarhul este bine intenţionat. Am văzut că, după el, chiar şi admiţând această ipoteză lucrurile nu sunt tocmai favorabile aranjamentului constituţional monarhist. Or, ele sunt mult mai grave dacă ipoteza este eliminată şi se presupune – aşa cum se întâmplă de obicei – că monarhul are propriile interese, diferite de ale poporului. El creşte taxele ("biruri", "dabile"), obligaţiile de muncă ("angării"), amenzile ("împlinele"); or, "nice-una merge s-ispitească / Ce-ar avea ţara să poftească" (X: 118). Mai mult, în monarhie nu există mecanisme constituţionale prin care poporul să constrângă acţiunile monarhului: "cum dar a sili voi veţi putea pe monarhul, când el să nu vrea?" (X: 105)

Dacă în cea mai mare parte a discursului său Slobozan încearcă să justifice opţiunea pentru republică prin critica monarhiei, argumentele sale în favoarea republicii sunt mult mai puţin puternice. Mai întâi, ele nu oferă niciun mecanism prin care să arate cum se poate instaura un aranjament instituţional republican. Nici nu dă un răspuns provocării lui Baroreu, că republica nu este stabilă.

Scanned with CamScanner

Singura contribuţie este aceea de a indica în ce ar consta eficienţa acesteia. În acest sens apologia pe care o face Slobozan republicii este interesantă, el accentuând pe beneficiile acesteia. Într-un aranjament instituţional democrat avem egalitatea între membrii societăţii: "legea pre toţi asemene-i pune" (X: 113). Mai departe, fiecare se poate realiza în societate, se poate "rădică la vrednicia sa cea mai deplină" (X: 110). Decidenţii – cei care dregătoreasc – acţionează într-un mod pe care l-am putea defini ca domnie a legii: "fieştecare dregătoriu e numai de legi-împlinătoriu" (X: 114). În republică oamenii sunt liberi ("slobozi"). Mai mult, beneficiază de anumită asistenţă din partea statului: căci patria îi "mângăe-în vreme de necaz" (X: 111).

f) Evaluarea aranjamentelor constituţionale

În Cântul al XI-lea ne mutăm într-un alt moment al analizei. Perspectiva este radical schimbată[103]. Intervine un personaj nou: Janalău. În timp ce Baroreu şi Slobozan formulau evaluări ale formelor de guvernământ pe baza unor criterii specifice (de exemplu, stabilitatea sau eficienţa acestora), Janalău mută discuţia pe un plan mult mai general. El se raportează la condiţii şi mecanisme abstracte de

[103] În interpretarea pe care o dă începutului acestui Cânt, Pecican (2010) consideră că Budai-Deleanu are o anumită concepţie pesimistă despre natura umană, care ar fi ticăloasă şi iraţională. Or, cred că această apreciere trebuie nuanţată. Atunci când vorbeşte de omenirea ticăloşită Budai-Deleanu se raportează la situaţia existentă, rezultat al istoriei (adică al funcţionării îndelungate a unor aranjamente instituţionale), iar nu la starea "iniţială" a omenirii, la trăsăturile naturii umane.

Scanned with CamScanner

evaluare a formelor de guvernământ. Abordarea sa e mai curând una cu caracter metateoretic[104]. În acest sens voi discuta mai jos două aspecte ale acesteia.

Primul privește distincția făcută de Janalău între aranjamentele instituționale constituționale și alte constrângeri asupra comportamentului oamenilor (sigur, ele pot fi alte tipuri de instituții). Acestea din urmă sunt de două feluri. Unele se referă la circumstanțele specifice de mediu în care acționează oamenii și care le modelează modul de a acționa. Putem recunoaște cu ușurință formulări care amintesc de Montesquieu: împrejurările, locul și clima[105] (XI: 43). Un aranjment instituțional de tip constituțional va trebui de aceea să se aplice în mod diferit în funcție de aceste circumstanțe specifice: dătătoriul de lege trebuie să își dea silința și paza ținând seamă de ele (XI: 42). Constrângerile de al doilea fel se referă la obiceiurile unui popor, la firea poporului, la năravurile lui. În prima parte a Cântului, Budai-Deleanu face o caracterizare a acestora. Mai întâi, diversitatea

---

[104] Interpretarea pe care o dau aici poziției lui Janalău este total diferită de cele asumate de alți cercetători. Ei consideră că această poziție stă în rând cu cea a lui Baroreu (susținerea unor aranjamente constituționale monarhice) și cu cea a lui Slobozan (susținerea unor aranjamente constituționale republicane): Janalău ar diferi de cei doi doar prin aceea că ar susține un aranjament constituțional ceva mai complex (de pildă, se admite uneori, unul "demo-aristo-monarhicesc" – Bochmann, Stiehler: 2018, p. 207). Mai jos voi argumenta că o astfel de interpretare este greșită.

[105] Budai-Deleanu sugerează că astfel de împrejurări pot explica uneori fenomene istorice. De pildă, scrie el, faptul că goții s-au hotărât să își caute așezări noi poate să aibă drept cauză lipsa "de rodnicie a pământului, ca pământ stăpânit mult timp de neamuri care nu îl cultivau" (Budai-Deleanu: 1991, p. 98.)

Scanned with CamScanner

lor este foarte mare. Mai mult, uneori ele sunt incompatibile între ele, încât cei care le adoptă pe unele le resping pe celălalte. Or, dacă aşa stau lucrurile, aceste obiceiuri nu au cum să aibă o temelie în "firea omenească" (XI: 16): cu alte cuvinte, ele nu izvorâsc din capacităţile care definesc omul[106].

O anumită relaţie de cauzalitate cred că este presupusă atât în discursul lui Baroreu cât şi în cel al lui Slobozan: aceea că aranjamentele constituţionale modifică, schimbă comporta-mentele oamenilor. Constrângerile (şi stimulentele) care sunt derivate din aceste aranjamente explică modul în care acţionează oamenii. Bunăoară, când descrie viciile monarhiei, Slobozan nu doar constată existenţa acestora, ci susţine că ele sunt produse de un astfel de aranjament instituţional, mai cu seamă când regimul devine corupt: tiranii

> duc pe norod la şerbie,
> Apasă-în ţărână ş-ovilesc
> De-a-pururе neamul omenesc. (X: 112)

Însă la Janalău explicaţia curge într-o direcţie cauzală inversă. Căci, susţine el, constrângerile instituţionale de un nivel mai jos, care nu privesc instituirea unei forme de guvernare – năravurile, obiceiurile (la fel ca şi circumstanţele ce ţin de mediu) – trebuie să fie luate ca date, anterior impunerii unui anumit aranjament constituţional. Norodul

---

[106] Fiecare din aceste obiceiuri este însoţit de elemente instituţionale specifice: de mecanisme prin care e întărită acceptarea şi e împiedicată respingerea lui. "Tu-înveţi pe om ca el să nu vază/ Când vede, să nu ştie când ştie, / Iar' cându-i de-a crede, să nu creează, / Zâcându-i că mintea-i nebunie" (XI: 17).

Scanned with CamScanner

avea anumite obiceiuri înainte de a se pune problema adoptării unei constituţii. Monarhia sau republica sunt bune sau rele după cum sunt firea norodului şi împrejurările:

> Sunt noroadele bune şi blânde, cu năravuri îmbunătăţite, atunci la noroade ca aceste, poţi da formă de stăpânie oricât de slobodă, adică măcar să fie şi democraţia cu toată voinicia de norod, căci norodul totdeună va rămânea întru hotarele cuviinţii, având năravuri bune. Iar norodul spre rău învăţat, neodihnit şi stricat, la un norod ca acela, de ai face măcar ce legi sfinte şi măcar ce chip de stăpânie strânsă să le dai, nu-i vei putea drege numai cu legile şi pedepse. Zice adică în urmă: la un norod bun, va fi bună şi monarhia şi democraţia, dar la cel rău, şi una ş-alta va fi rea. (Comentariul lui Miron Perea la XI: 41)

Vreau să accentuez aici asupra faptului că preeminenţa obiceiurilor, a năravurilor etc. unui popor este asumată de Janalău numai referitor la un anumit tip de aranjamente instituţionale: cele constituţionale. Dar nimic nu ne indică faptul că pentru Janalău aşa ar sta lucrurile dacă luăm orice alte instituţii, deci că în general comportamentele oamenilor au alţi determinanţi decât constrângerile (şi stimulentele) instituţionale.

O altă diferenţă de natură între poziţiile lui Baroreu şi Slobozan, pe de o parte, şi a lui Janalău, pe de altă parte, cred că e următoare. Baroreu şi Slobozan îşi produc argumentele având în minte o stare asemănătoare celei a naturii (şi asemănătoare celei în care ei înşişi se găseau, potrivit poemului). În aceasta nu era nevoie să se asume prerechizite, precum instituţii anterioare, dar şi obiceiuri ale grupurilor de

Scanned with CamScanner

oameni. Contau doar cerinţele care decurgeau din asumarea celor două două capacităţi (nepervertite) ale oamenilor: raţiunea şi simţul moral. Dimpotrivă, Janalău are în minte nu o stare abstractă, ci posibilitatea de a aplica un aranjament instituţional; iar în acest caz – fiindcă discuţia priveşte mai curând o situaţie reală, efectivă, decât una imaginară, contrafactuală – prerechizitele chiar contează şi trebuie luate în considerare[107].

Să trecem acum la al doilea aspect al abordării lui Janalău. Voi arăta că aceasta are o altă structură teoretică decât cea a lui Baroreu şi al lui Slobozan. În timp ce aceştia argumentau în favoarea unei anumite forme de organizare constituţională, Janalău pune problema la nivel metodologic: refuzul său de a susţine o sau altă formă de organizare constituţională constă nu în faptul că nu e decis în ceea ce priveşte avantajele sau dezavantajele fiecăreia, ci în obiectivul diferit pe care îl asumă. El vrea să ofere nu perspectiva unei alternative de preferat, ci un ghid metodologic privind modul în care se poate acţiona pentru a realiza o alegere constituţională:

> Deci eu nu voi lăuda nici una,
> Nici voi defăima pe oarecare,
> Ci mă voi sili s-arăt buna
> Şi reaua parte sau lipsa ce-are
> Fieşcare stăpânie-în sine,
> Ca să puteţi alege mai bine. (XI: 44)

---

[107] În cartea mea Miroiu (2016) am argumentat pe larg că înseşi aceste prerechizite trebuie înţelese ca determinate de funcţionarea anterioară a unor instituţii.

Scanned with CamScanner

Rezumând, Janalău construiește în discursul său următoarea structură a unei alegeri constituționale. Aceasta ar trebui să aibă trei pași:

1. Se stabilesc condițiile în care se face decizia constituțională:
   a) circumstanțele de mediu;
   b) instituțiile existente deja în comunitatea respectivă[108] (năravuri, obiceiuri etc.).
2. Se adoptă un aranjament constituțional care să fie adaptat celor două tipuri de condiții.
3. Se adoptă constrângeri care definesc stimulente pentru cei care vor ocupa funcții în societate. (De pildă, el propune ca aceste funcții să nu fie plătite și să fie exercitate pe rând de toți cetățenii – XI: 64.)

Confuzia între cele două planuri – cel al argumentării în favoarea sau împotriva unei stăpânii (unui aranjament constituțional) și cel al modelului de alegere între diferite stăpânii (sau aranjamente constituționale) – deși este esențială și e formulată explicit de Janalău, e ușor de făcut. Și are un rol important în desfășurarea poemului.

Într-adevăr, acest lucru se întâmplă cu acea comisie aleasă apoi de țigani, alcătuită din persoane învățate (cei mai procopsiți cărturari), care urma să ia o hotărâre. Deși vor să fie consistenți cu propunerile lui Janalău, ei procedează cu

---

[108] Acestea pot fi însă și modificate: cum comentează din nou Mitru Perea (la strofa XI: 44), "unul care va să așeze vreo stăpânie în norod, trebuie mai întîi de toate să aducă întru norodul acela obiceaiuri bune, adică ... să înceapă de la creșterea tinerilor, să rânduiască școale și învățători de norod care să îndrepteze spre fapte îmbunătățite pe oameni din pruncie".

Scanned with CamScanner

totul altfel decât sugera acesta. Pentru ei, alegerea nu era între aranjamente constituţionale diferite, considerate ca întreguri coerente. Ei au crezut că pot alege componente ale acestor aranjamente care să conducă la beneficiile dorite. De aceea, au crezut că pot pune împreună ce e bun cu fiecare aranjament constituţional si să ofere o eclectică propunere constituţională "demo-aristo-monarhicească"[109] (XI: 70).

g) Despre legitimitate

Budai-Deleanu nu comentează direct fezabilitatea acestei propuneri. El mută imediat – dar cred că semnificativ – accentul pe altceva: pe faptul că ţiganii nu acceptă această procedură de a stabili modul lor viitor de viaţă. Urmează relatarea vrajbei care se naşte între ei, a luptelor ulterioare, care duc la dizolvarea adunării ţiganilor. În toată desfăşurarea epică cred că putem discerne o temă foarte importantă: aceea a legitimităţii unei adunări constituţionale de felul acesteia.

Adunarea ţiganilor a fost rezultatul unei acţiuni exterioare grupului lor, nu al unei acţiuni colective a acestora. Cel care a strâns toată suflarea ţigănească a fost Vlad Vodă, care le-a condiţionat eliberarea de alegerea unui tip de autoguvernare: "ei mult să sfătuiea-între sine / Cum ş-ar tocmi trebile mai bine" (I: 30). Dar în lipsa unei continue

---

[109] Protopopescu (1967, p. 37 ; v. şi p. 30) argumentează că e posibil ca această referire la opţiunea demo-aristo-monarhicească să reprezinte şi o trimitere satirică la eclectica şi confuza propunere de reunire *Reconciliatio cleri* (1798) a românilor: "creştini ai Bisericii răsăritene, de rit grecesc, ortodox, adică catolic".

Scanned with CamScanner

constrângeri externe țigănimea se disipeaza: "toți țiganii de-aci prin țară pribegind, iar să-împrăștiară" XII: 92).

Morala istoriei acestei risipiri nu se reduce însă doar la cea a greutății, dacă nu chiar a imposibilității de a realiza în unele situații o acțiune colectivă. Într-adevăr, există o tensiune pe care nu am evidențiat-o până acum în situația imaginată a *Țiganiadei*: pe de o parte, ea este o situație ipotetică. Ea nu trebuie asimilată unei situații care s-ar fi petrecut aievea. În acest sens am putut încerca să apropiem această situație de ideea unui experiment mintal. Tocmai pentru că are acest statut putem deriva din analiza ei concluzii cu privire la natura și la aspectele normative ale unei opțiuni de guvernare. Dar, pe de altă parte, această situație este descrisă – până la urmă, *Țiganiada* este un poem epic! – ca o instanță istorică în care ar fi urmat să se facă o alegere constituțională. Interpretarea pe care o dau acestei istorii a risipirii taberei țigănești este aceea că legitimitatea unui aranjament instituțional constituțional nu poate fi construită și/sau acceptată ca rezultat al unei împrejurări istorice.

Există în scrierile lui Budai-Deleanu și un alt loc în care el pune în mod explicit sub semnul întrebării posibilitatea de a deriva legitimitate în temeiul unui eveniment istoric. E vorba de Cântul al II-lea din poemul *Trei viteji*[110]. În acel Cânt e relatată o discuție între două personaje, Beșcherec Ișstoc și sluga sa Crăciun. Beșcherec încearcă să arate că iobagii sunt în mod legitim supuși nemeșilor. Motivul este că la un moment dat în trecut această

[110] Acest poem fusese gândit inițial ca parte a *Țiganiadei*; în a doua versiune a acesteia au fost însă eliminate episoadele respective.

Scanned with CamScanner

situaţie a fost stabilită într-un mod oarecum contractual: strămoşii iobagilor

după ce biruiţi fură
Toţi care au scăpat – cum la carte scrie –
De moarte atunci s-au pus în iobăgie (II: 53).

Crăciun contestă însă legitimitatea unui astfel de contract: care ar fi forţa acestuia de a se extinde asupra celor care nu au participat la încheierea lui? În particular, contractul nu ar avea forţă asupra generaţiilor viitoare.

Însă copiii lor ce-au fost de vină,
De şi pe dânşii pedepsire ajunsă.
Eu nu văd nice o direaptă pricină.
Că cine au văzut şi auzit odată
Ca să spânzure pe fiul după tată? (II: 54)

De aceea, legitimitatea unui aranjament instituţional de tip constituţional va trebui căutată în alt loc. Căci eşecul nu cred că vizează decât chestiunea empirică, putinţa de a localiza în timp (sau, potrivit multor alte abordări, în spaţiu) o astfel de alegere constituţională.

Cred că o concluzie mai tare, precum cea a Luciei Protopopescu – după care am avea o probă a imposibilităţii "realizării «contractului social» într-o societate primitivă, încă neorganizată", aşadar ca o respingere a validităţii contractualismului susţinut, de exemplu, de Rousseau (*op. cit.*, p. 69) – nu este corectă. Mai degrabă e vorba de altceva. Mai întâi, dacă tratăm situaţia descrisă în poem doar ca una ipotetică, nu se ajunge la eşec. Dimpotrivă, se ajunge la

Scanned with CamScanner

formularea unor instrumente de evaluare a aranjamentelor instituționale constituționale alternative care să permită, în cazuri diferite – al unor popoare cu obiceiuri, tradiții diferite – aplicarea cu succes a unui astfel de aranjament. În al doilea rând, cred că "eșecul" sugerează mai degrabă faptul că impunerea într-un singur pas a unui aranjament constituțional e chestionabilă. Dacă încercăm să apelăm din nou, așa cum ne sfătuiește Budai-Deleanu, la o abordare practică, ar decurge că dintr-o astfel de stare de neorganizare este posibil ca în timp să apară totuși o anumită ordine constituțională. Nu într-un singur pas, ci în mai mulți, așa cum argumentau, fiecare în direcția dorită, atât Baroreu cât și Slobozan[111].

"Jucăreaua" – acesta e cuvântul cu care, referindu-se la *Țiganiada*, își dezmierda Budai-Deleanu poemul[112]. Când

---

[111] Revenind la von Sonnenfels, să ne amintim că acesta considera că există "atât de mulți pași" care ar trebui parcurși până la formarea statului; pornind de aici se poate induce suspiciunea că el nu accepta o înțelegere contractualistă – adică o rezolvare dintr-un singur foc a problemei apariției aranjamentelor constituționale. Un argument în acest sens e formulat de Small (2001, p. 536).

[112] Aici am argumentat că totuși "jucăreaua" poate fi tratată în mod serios. Dar sunt autori care resping de plano o asemenea interpretare. Unul dintre ei este N. Manolescu (2008). Pentru el, în *Țiganiada* "nimic nu trebuie luat în serios. Un enorm spirit de farsă prezidează istoria" (Manolescu: 2008, p. 128). Discuția din cânturile al zecelea și al unsprezecelea e doar aparent serioasă. Însă Budai-Deleanu nu vrea nicidecum să ne păcălească; de aceea, "ca să nu existe dubiu în privința tonului real al epopeii lui Budai și a valorii subiectului, totul se încheie cu o uriașă încăierare a protagoniștilor" (p. 132). Și conchide Manolescu: "Evident, a examina pornind de aici convingerile politice ale poetului (și încă în modul în care acest lucru s-a făcut în comentariile la *Țiganiada* din anii 50-60 ai secolului XX) este la fel de

Scanned with CamScanner

am recitit *Ţiganiada* am avut la început senzaţia că voi face acest lucru tot într-o joacă plăcută. Dar, încetul cu încetul, am simţit că nu e o lectură uşoară; m-am întors de mai multe ori la pasaje peste care din nebăgare se seamă, ori din nepregătire pentru tipul de lectură pe care am ajuns să îl fac, trecusem mai superficial.

În acest paragraf obiectivul meu a fost modest: a constat în încercarea de a reconstrui fragmente din această lucrare ca un complex experiment mintal. Şi am făcut acest lucru punând la lucru o abordare particulară din ştiinţa politică de azi, cea a neo-instituţionalismului de tip alegere raţională.

M-am limitat aici la tratarea *Ţiganiadei* doar ca la un exerciţiu intelectual. Este însă ea doar atât? Nu cred. Pentru Budai-Deleanu – dar şi pentru cei care citim azi poemul – acesta reprezintă şi o reflecţie despre cum e cu putinţă ca, plecând de la robie, să ia naştere cetăţenia liberă.

---

comic cum este a atribui însuşiri cavalereşti lui Parpanghel. Suntem în burlesc şi în absurd" (p. 132). Manolescu are dreptate: în anii 50-60 ai secolului trecut au existat nu puţine interpretări ideologizante ale *Ţiganiadei* (pe care nu am considerat că merită să le menţionez). Dar de aici nu decurge deloc că o lectură care încearcă să detecteze în lucrarea lui Budai-Deleanu şi altceva decât o joacă neserioasă este "evident" şi a priori delegitimată.

Scanned with CamScanner

PARTEA a II-a. Conceptualizări

Scanned with CamScanner

Capitolul III. DOUĂ FELURI DE IDEALIZĂRI

1. Idealizare, adevăr şi falsitate

Conceptul pe care îl voi analiza în acest capitol este cel de idealizare. Mă voi concentra asupra felului în care el intervine în filosofia morală, iar teoriile dreptăţii vor fi exemplul meu preferat. În această primă secţiune, foarte pe scurt, voi introduce acest concept şi voi sugera câteva dintre dificultăţile pe care le întâlnim atunci când îl utilizăm. Voi avea în vedere doar două aspecte. Primul priveşte distincţia dintre idealizare şi abstractizare. Cel de-al doilea pune în discuţie relaţia dintre idealizare şi conceptele de adevăr şi falsitate.

a) Idealizare şi abstractizare

O teorie ştiinţifică este un mod de a face inteligibilă acea porţiune a lumii căreia vrea să i se aplice. Pentru aceasta, e necesar să selecteze, dintre entităţile şi variabilele potenţial infinite din lume, numai unele. Teoria face abstracţie de unele entităţi şi variabile, care sunt tratate ca irelevante – în sensul că influenţa lor asupra celor selectate ca relevante este neglijabilă – pentru a produce o înţelegere corespunzătoare a lumii.

Să ne reamintim de studiul căderii corpurilor. După Aristotel, doar două aspecte sunt relevante pentru a le înţelege căderea: greutatea lor şi mediul în care ele cad. Dar nu sunt relevante alte lucruri: culoarea corpurilor, de pildă.

Scanned with CamScanner

Prin experimentul său mintal, Galileo a arătat că putem de asemenea să facem abstracţie şi de greutatea corpurilor: ea este irelevantă pentru a stabili legile căderii corpurilor[113].

Idealizarea presupune însă altceva: pornim de la un obiect real, concret şi rearanjăm mental unele dintre trăsăturile sau proprietăţile lui care nu convin, până când obţinem un obiect care poate fi manipulat mult mai riguros. Paradigma idealizării este podeaua lipsită de frecare (Cartwright: 1989, p. 187). În acest caz nu dăm deoparte unele trăsături ale situaţiei cercetate; nu facem abstracţie de frecarea dintre minge şi podeaua pe care ea alunecă. Dimpotrivă, înlocuim o frecare mică cu una tot mai mică, la limită cu frecarea zero.

Unele dintre cele mai importante contribuţii la înţelegerea conceptului de idealizare au fost făcute de filosofii din şcoala poloneză, îndeosebi de L. Nowak (1980; 1992). Nowak este un filosof marxist, iar o mare parte a eforturilor sale legate de conceptul de idealizare s-au concentrat pe rolul acestuia în reconstrucţia logică a *Capitalului* lui Marx.

Nowak (1992) consideră că există mai multe perspective sau paradigme de cercetare a idealizării. Prima este neo-duhemiană[114]: potrivit ei, idealizarea este o metodă de a prelucra datele brute, de exemplu de a corecta erorile date în mod sistematic de instrumentele de măsurare şi apoi

---

[113] Un concept folosit uneori este cel de clauze *caeteris paribus*: ele privesc însă numai entităţile şi variabile considerate ca relevante şi deci nu reprezintă un tip de abstractizare. Când de exemplu studiem într-un model comportamentul unor variabile, putem presupune că alte variabile (relevante) sunt constante.

[114] Evident, aici se face referire la filosoful francez P. Duhem.

Scanned with CamScanner

de a testa, explica etc. Această abordare e implicită în abordarea semantică a teoriilor ştiinţifice. A doua este neo-weberiană[115]: potrivit ei, idealizarea e o metodă de a construi conceptele ştiinţifice. Având în minte o anumită tipologie, se identifică un punct extrem; dacă acesta e vid, e numit tip ideal, iar conceptul care i se ataşează e numit idealizare. A treia paradigmă este neo-leibniziană[116] şi, după Nowak, este cea dezvoltată îndeosebi de Lewis (1973). Idealizarea apare acum ca o falsificare deliberată care nu doreşte să fie mai mult decât asemănătoare adevărului. Idealizarea este exprimată prin contrafactuali. După Lewis, contrafactualii ne conduc către lumi posibile care sunt cele mai apropiate de cea actuală sau reală (cea în care este enunţat contrafactualul). Cea de-a patra paradigmă este neo-milliană[117]. Ea porneşte de la împrejurarea că întotdeauna există o discrepanţă între o structură matematică şi lumea reală. Idealizarea, în această perspectivă, e un mijoc de a umple acest spaţiu, de a crea o punte între formalismul matematic şi lumea în care trăim. În sfârşit, a cincea paradigmă este neo-hegeliană: ea se referă la strategia lui Hegel de a se concentra pe ceea ce e esenţial în fenomen şi a separa esenţa acestuia de ceea ce e aparent. Conceptul lui Hegel de universal concret[118] e fundamental în acest context. În Nowak (1980) această paradigmă e folosită pentru a analiza metoda lui Marx de cercetare.

Nowak defineşte cu claritate conceptele de abstractizare şi de idealizare: abstractizarea constă în a trece

---

[115] Referirea este la sociologul M. Weber.
[116] E avut în vedere filosoful german G.W. von Leibniz.
[117] E avut în vedere filosoful englez J. St. Mill.
[118] Am discutat pe larg acest concept în Miroiu (2017a, pp. 296 – 302).

Scanned with CamScanner

de la AB la A – adică de a construi un model în care, chiar dacă obiectul cercetat are atât proprietatea A cât și proprietate B, va fi luată în considerare doar proprietatea A. Idealizarea constă într-o altă mișcare: de la AB la A–B. Acum proprietatea B nu este neglijată, ci e înlocuită cu altceva. Cu exemplul dat mai devreme, frecarea dintre minge și podea nu este tratată ca irelevantă, ci luată ca fiind zero.

În acest paragraf am definit numai preliminar conceptul de idealizare. Capitolul ca întreg va dezvolta unele dintre provocările pe care, în opinia mea, le ridică acesta.

b) *Adevăr și falsitate*

Există, în literatura recentă, tentația de a considera că procedurilor de idealizare trebuie legate de ideea de falsitate; chiar mai mult, că falsitatea este constitutivă idealizării[119]. De pildă, Jones susține că "trebuie să considerăm că idealizarea solicită aserțiunea unei falsități și să considerăm că abstractizarea implică omisiunea unui adevăr" (Jones: 2005, p. 175). Pe aceeași direcție se așează și O'Neill (1996). Conceptul de idealizare este introdus de ea astfel: idealizarea "poate duce ușor la falsitate. O supoziție, și în mod derivat o teorie, idealizează atunci când atribuie predicate – adesea văzute ca predicate îmbunătățite, «ideale» – care sunt false pentru cazul respectiv, și astfel neagă predicatele care sunt adevărate în acel caz" (1996, p. 41). Multe articole care discută

[119] Problema falsității nu apare însă în cazul abstractizării: căci, neluând în considerare anumite entități sau variabile, nu se fac susțineri despre ele, care deci ar putea fi adevărate sau false.

Scanned with CamScanner

"teoria ideală" în studiul dreptăţii (de exemplu, Simmons: 2010; Hamlin, Stemplowska: 2012; Valentini: 2009) acceptă poziţia lui O'Neill, că idealizarea constă în a face supoziţii false cu privire la un aspect important al problemei analizate.

Cred însă că există cel puţin două motive pentru care accentul pe faptul că, prin idealizare, ideea de falsitate devine centrală este înşelător şi ne duce pe drumuri închise[120]. Primul derivă dintr-o înţelegere greşită a teoriei ştiinţifice. Teoria ştiinţifică nu vrea să dea seamă numai de lumea reală aşa cum este, ci şi de lumea reală aşa cum ar putea fi. Cu alte cuvinte, teoria vrea să fie aplicabilă unei familii vaste de situaţii posibile; iar în cele mai multe dintre acestea multe dintre propoziţiile care sunt adevărate despre lumea aşa cum este ea aici şi acum sunt de bună seamă false. Teoria mecanică trebuie să se aplice şi unui sistem solar în care alături de Pământ există şi alte planete, dar şi acelor sisteme solare în care există o singură planetă care se roteşte în jurul stelei respective. O teorie a dreptăţii care s-ar potrivi doar unei anumite societăţi, la un moment precis al istoriei ei, nu ar făcea decât să ne lase perplecşi. O teorie care s-ar aplica cu succes numai unei anumite situaţii ar fi desigur adevărată,

---

[120] Un al treilea motiv care ar putea fi adăugat este ceva mai filosofic. Accentul pe faptul că, deşi idealizarea se leagă de falsitatea susţinerilor unei teorii, ea este totuşi folositoare deschide calea unei interpretări instrumentaliste a teoriei respetive. Eu cred însă că în multe contexte o interpretare realistă a teoriilor este de preferat. Mai mult, aceasta nu este incompatibilă cu apelul la metoda idealizării. Cum arată Cartwright (1989, p. 74), apelul la idealizare arată doar că suntem capabili să manevrăm variabilele şi entităţile considerate.
Am susţinut un punct de vedere realist în Miroiu (2017a); exemplul pe care îl voi da ceva mai jos privind înţeleptul practic al lui Aristotel este inspirat de realismul reflexiv susţinut în acea lucrare.

Scanned with CamScanner

dar și total neinteresantă. Formulând oarecum diferit, o teorie bună trebuie să facă loc mai multor modele posibile, în care evident că multe propoziții adevărate în lumea reală (sau în modelul standard) sunt false.

Dar susținerea că falsitatea este esențială în idealizare indică totuși ceva mai mult. De ce e nevoie, pentru a spune ceva despre lumea reală, să apelăm la o alta nu doar neefectivă, ci uneori chiar imposibil să devină efectivă? Din punctul meu de vedere întrebarea aceasta are sens doar dacă admitem că acea stare imaginată are un statut special. Dacă nu presupunem așa ceva – și, cum voi argumenta în acest capitol, există rațiuni importante pentru a face acest lucru – atunci procedura implicată în idealizare constă doar în a spune că răspunsul pe care îl vom da întrebării puse trebuie să fie general, să se aplice mai multor cazuri. (Această idee este implicită în cerința comună ca știința să ajungă la adevăruri – sau "legi" – universale și necesare.)

Întrebarea de mai sus e de obicei legată de o alta: în ce fel e relevant pentru lumea reală ceea ce se întâmplă în starea ideală imaginată? Întrebarea a fost formulată încă de Galilei (vezi de exemplu McMullin: 1978). În *Dialogurile asupra științelor noi* Simplicio – purtătorul de cuvânt al tradiției aristotelice – obiectează puternic folosirii metodei idealizării[121]. Fiindcă, după el, nu decurge deloc că

---

[121] Noica face o paralelă extrem de interesantă între aceeastă problemă a științei moderne și una a teologilor medievali. Cred că ea merită fie și numai amintită aici:

> cultura contemporană, precumpănitor științifică, pare să fi ajuns astăzi în impasul la care sfârșise cultura teologică a

Scanned with CamScanner

demonstraţiile matematice, făcute asupra unor obiecte abstracte, au relevanţă şi în cazurile concrete, cele în care vrem să analizăm materia sensibilă: nu avem de ce să credem că fenomenelor reale li se aplică aceleaşi reguli (Galileo: 1961, p. 149). În lumea idealizată, zice Simplicio, "înţeleg foarte bine că lucrurile trebuie să se petreacă astfel, admiţând definiţia mişcării uniform accelerate. Dar mă îndoiesc încă dacă acceleraţia de care se serveşte natura în mişcarea corpurilor grele în cădere este aceasta" (p. 275). Sau, în filosofia politică, aceeaşi temă revine de pildă în forma următoare: de ce judecăţile privind un contract ipotetic ar fi relevante pentru societăţile reale? Voi discuta unele dintre răspunsurile formulate în următoarele secţiuni. Voi argumenta că şi această temă se ridică pentru că presupunem că există o astfel de stare ideală care trebuie să funcţioneze ca un standard în înţelegerea celor reale sau apropiate de cele reale.

Această premisă epistemologică reprezintă după mine cel de-al doilea motiv pentru care ideea de falsitate apare ca centrală pentru înţelegerea idealizării. Or, premisa nu e întemeiată. Cred că există argumente puternice pentru a susţine că procedurile prin care idealizăm nu au ca rezultat definirea şi admiterea unei astfel de stări ideale. Mai degrabă,

---

Evului Mediu: trebuie să explice cu mijloace perfecte o lume imperfectă. Teologia se bloca în problema Theodiceii, anume cum poate face un Creator, desăvârşit şi bun, o lume totuşi plină de rele, iar tentativele de a răspunde la o asemenea problemă duseseră la gnosticism şi "erezii", în Antichitate, spre a zgudui apoi din temelii lumea creştină. Ceea ce s-a întâmplat cu logosul divin începe să se întâmple cu logosul matematic în lumea contemporană. (Noica: 1998, p. 386)

Scanned with CamScanner

voi argumenta, ele pot fi tratate ca reguli metodologice de construire a mai multor stări, diferite de cea reală (de pildă, reguli de construire a unor modele acceptabile ale teoriei); sunt mai degrabă un ghid de comportament pe care îl acceptă cercetătorii. În secţiunea IV4 voi dezvolta pe larg această perspectivă.

O mică notă: când vorbim despre adevăr şi fals presupunem că există anumiţi purtători ai acestora. De obicei, e vorba de propoziţii, enunţuri ştiinţifice. Or, astfel suntem tentaţi să aderăm la un mod de a înţelege natura unei teorii ştiinţifice, anume ca o colecţie de propoziţii. Acestă înţelegere e desigur cea mai cunoscută şi este cea tradiţional admisă: o teorie ştiinţifică este o entitate lingvistică. Ea este construită sintactic făcând apel la un set de termeni (teoretici şi observaţionali) cu ajutorul cărora în limbajul teoriei sunt formulate propoziţii. Unele dintre acestea sunt luate ca axiome, altele sunt demonstrate în teorie (sunt teoreme ale acesteia). Desigur, axiomele şi teoremele teoriei trebuie asumate ca fiind adevărate.

Aici apare însă o problemă dificilă pentru abordarea sintactică a teoriei ştiinţifice: e greu să se dea seamă de acele aplicaţii ale teoriei care fac apel la idealizări şi care deci explicit asumă că propoziţiile teoriei sunt false. Dimpotrivă, abordările aşa-numite semantice ale teoriilor ştiinţifice, care le definesc ca familii de modele, nu întâmpină însă această dificultate (Rosenberg: 2005, p. 100). Plecând de aici, sunt tentat să suspectez că autorii care acordă o atenţie atât de mare chestiunii falsităţii implicate în idealizare au în minte o înţelegere sintactică a teoriilor ştiinţifice, mai degrabă decât una semantică. Or, după mine abordările semantice – de

Scanned with CamScanner

altfel, cele mai cunoscute și mai folosite azi – dau mult mai bine seamă de știința de azi.

*

Acestea fiind zise, să presupunem că membrii unui grup de oameni (voi spune, cu același sens: membrii unei societăți) vor să stabilească un aranjament instituțional constituțional în care să trăiască. Să admitem că fiecare dintre ei are două capacități sau puteri (morale): sunt raționali (își urmăresc interesul propriu) și au, de asemenea, un simț moral. Am întâlnit până acum în mai multe contexte această idee: am discutat-o, de exemplu, în analiza experimentului mintal al carnetelor de cecuri al lui Noica, în analiza *Țiganiadei* lui Budai-Deleanu, precum și atunci când am prezentat concepția asupra dreptății ca echitate a lui Rawls.

Acum să o reformulăm într-un mod mai general. Voi face apel la descrierea pe care o oferă J. Rawls (2001, pp. 18 – 19). Vom admite că membrii societății sunt persoane libere și egale. Ele sunt capabile să coopereze social – și anume de-a lungul întregii lor vieți. Aceasta pentru că ele sunt înzestrate cu două "puteri morale": 1) capacitatea de a avea o concepție despre bine. E capacitatea de a avea, de a revizui și de a urma rațional o concepție despre bine, deci despre ceea ce este valoros în viață; 2) capacitatea de a avea un simț al dreptății. E capacitatea de a înțelege, a aplica și a acționa din (și nu

Scanned with CamScanner

numai în conformitate cu) principiile dreptății politice, care specifică termenii echitabili ai cooperării sociale[122].

Prima dintre cele două puteri morale reprezintă proprietatea persoanelor de a fi raționale. O persoană rațională se apleacă asupra felului în care sunt adoptate și afirmate scopurile și interesele sale, asupra felului în care acestea sunt prioritizate. În același timp, o persoană este rațională în sensul obișnuit al ideii de rațională instrumentală: ea se aplică mecanismului de alegere între mijloace și e ghidată de principii familiare, de regulă exprimate prin susținerea că o persoană este rațională atunci când alege cel mai bun mijloc pentru a atinge un scop dat. Ca ființe raționale, persoanele sunt libere.

---

[122] Cred că e greșit să susținem că cele două puteri morale sunt clar și fundamental despărțite. Aceasta nu doar în sensul în care unii autori, Gauthier (1986) de exemplu, au încercat să argumenteze. Când spunem că oamenii au un "simț al dreptății" nu presupunem că ei procedează în acțiunea lor într-un mod irational, sau că au un anume acces privilegiat la adevăruri morale, care li se arată într-un mod miraculous. În particular, nu presupunem că unii oameni (înțeleptul practic al lui Aristotel) sunt ca niște șamani care au privilegiul de a accede mai rapid, mai profund sau mai clar la ceea ce e drept, prin mijloace pe care nu le știm. Când spunem așa ceva, noi presupunem altceva: că există totuși mecanisme rationale prin care oamenii ajung să facă anumite evaluări și apoi să decidă ce e drept și ce nu e, dar pe care nu le știm nici noi și nici ei. Trebuie să respingem părerea atât de comună și de adâncă după care dacă ceva este rezultatul acțiunii omenești, atunci ne este și cunoscut felul în care a fost produs, ba chiar mai mult că el trebuie să fie produs al unui design conștient. Când cineva zice că ceva e drept și se bazează pe simțul său al dreptății, e adevărat că face apel la niște standarde și e capabil să le aplice – dar nu trebuie să presupunem și că acel apel este explicit și că aplicarea acelor standarde este realizată conștient și nu e doar implicită în acțiunea sa. (Înțeleptul practic e mai versat în aplicarea lor, fiindcă a exersat mai mult – la fel cum conduci mai bine un autoturism dacă ai mai multă experiență).

Scanned with CamScanner

Cea de-a doua putere morală e definită de proprietatea persoanelor de a fi rezonabile. Ca persoane rezonabile, ele sunt gata să propună principii și standarde de cooperare echitabilă și să le respecte din proprie voință. Ceea ce nu înseamnă că o persoană, întrucât e rezonabilă, va avea ca temei al acțiunii sale ceva de tipul unui bun general; ea va fi în continuare o ființă care își urmărește propriile scopuri, dar se poate pune în locul oricărei alte persoane și poate compara alternativele și poate alege între ele din perspectiva aceleia. Ca ființe rezonabile, persoanele sunt egale între ele.

Cum vor alege membrii grupului un anumit aranjament instituțional constituțional? Să acceptăm provizoriu ideea că o astfel de alegere este legitimă dacă e făcută în anumite condiții ideale. Atunci devine centrală cerința de a defini cât se poate de clar în ce constau aceste condiții ideale.

Voi argumenta mai jos că există cel puțin două strategii de a realiza acest lucru[123]. Prima dintre ele este cea

---

[123] Alți autori au propus alte distincții. Weisberg (2007) deosebește între: 1) idealizarea galileană – anume practica de a introduce distorsiuni în teorie cu scopul de a le simplifica și astfel de a putea manevra (mintal sau matematic) situațiile respective; 2) idealizarea minimalistă – practica de a construi și studia modele teoretice care include doar factorii cauzali centrali care dau naștere fenomenelor (acest tip de idealizare e mai curând o formă de abstractizare); 3) idealizări cu modele multiple – practica de a construi modele multiple dar incompatibile, care fac susțineri distincte despre natura și structura cauzală a fenomenelor discutate. După Morrison (2005), "idealizarea computațională" constă în aproximări directe, precum de pildă în cazul podelei tot mai lucioase; în aceste cazuri știm cum să analizăm perturbațiile apărute și cum să calculăm gradul de îndepărtare a situațiilor ideale la care ajungem de cele reale. Dar idealizarea poate fi și "predictivă". Aceasta admite o varietate de direcții de idealizare a

Scanned with CamScanner

pe care o voi numi *liniară*: idealizarea constă în a duce la limită o anumită caracteristică a fenomenelor studiate. Exemplul bilei care e lăsată să se deplaseze pe o podea din ce în ce mai lucioasă (aşadar, când ne imaginăm că forţa de frecare e tot mai mică) e poate cel mai simplu şi mai cunoscut. În cazul grupului de oameni care doresc sa aleagă instituţiile fundamentale ale societăţii, ea constă în a deforma într-un anumit sens (repet, uneori mergând către limită) unele caracteristici ale persoanelor aflate în situaţia de a alege.

Voi spune că cea de-a doua strategie de a defini condiţiile ideale în care are loc alegerea este *structurală*: condiţiile ideale sunt concepute ca exprimând caracteristici ale situaţiei de alegere, nu ale fenomenelor studiate. În cazul nostru, strategia de idealizare vizează şi ea caracteristici ale membrilor grupului, aflaţi în situaţia de a alege, dar aceste caracteristici sunt rupte de aceştia şi sunt modelate drept trăsături ale înseşi situaţiei de alegere.

Voi descrie în cele ce urmează fiecare din cele două strategii.

2. Strategia liniară

---

fenomenului cercetat. Idealizările obţinute sunt folosite în scopuri diferite şi ca urmare nu avem cum să determinăm gradul de aproximare a situaţiei ideale faţă de cea reală. E important să subliniez că pentru Morrison aceste situaţii ideale sunt exact modelele teoriei.
Idealizarea cu modele multiple a lui Weisberg, precum şi cea predictivă a lui Morrison pot fi apropiate cu uşurinţă de abordarea comparativistă a lui A. Sen, pe care o voi discuta pe larg mai jos.

Scanned with CamScanner

Pentru a cerceta cum vor proceda membrii acestei societăţi pornim de la o situaţie cât se poate de apropiată de cea în care ele s-ar afla realmente. Să numim această situaţie punctul I_0 – cel în care nu avem încă nicio supoziţie contrafactuală, idealizantă. Admitem că fiecare persoană posedă cele două puteri morale; desigur însă că ele pot fi mai mult sau mai puţin dezvoltate. O persoană poate avea o capacitate mai mare decât alta de a judeca raţional; şi, la fel, o persoană poate avea o capacitate mai mare de a judeca imparţial, echitabil o anumită distribuţie a bunurilor.

Acum putem începe un proces de idealizare. Scopul lui este acela de a detecta condiţii mai pure în care o alegere a aranjamentului instituţional constituţional ar urma să aibă loc. Aşadar, am putea să imaginăm diverse alte situaţii. În fiecare din acestea punem constrângeri asupra lor două puteri morale ale membrilor grupului. Mai mult, e bine să separăm clar variaţiile pe care le obţinem prin constrângeri puse asupra fiecăreia dintre ele.

a) Serialităţi alternative

Voi discuta doar una din seriile posibile de astfel de situaţii imaginate. Ea porneşte prin a varia mai întâi capacitatea membrilor societăţii de a fi raţionali; apoi va fi variată capacitatea acestora de a fi rezonabili. Dar am putea proceda şi invers, începând cu această a doua capacitate şi abia apoi întorcându-ne la cea a raţionalităţii.

Aşadar, să pornim. Nu e greu să ne închipuim că fiecare dintre membrii societăţii – în diverse stări le societăţii pe care le imaginăm – e tot mai raţional, tot mai capabil să

Scanned with CamScanner

judece corect alternativele pe care le are și să aleagă între ele. Nu e nevoie să definim în amănunt în ce constă ideea că membrii grupului sunt raționali într-un sens maximal, deoarece concluziile la care vom ajunge sunt neutre în raport cu felul în care e definită raționalitatea comportamentului individual. (De bună seamă că imediat ne vine în minte exemplul standard – cineva e perfect rațional atunci când este *homo oeconomicus*: date fiind scopurile sale, acesta e capabil să își formuleze preferințele între alternativele care îi stau la dispoziție; e capabil să le compare, să le ierarhizeze și să selecteze alternativa cea mai bună (sau alternativele cele mai bune); și, la modul ideal, face toate acestea fără erori.)

Să presupunem deci că am ajuns într-un punct I_1 în care membrii societății au pe deplin dezvoltată capacitatea de a alege rațional. De aici încolo vom continua să ne imaginăm alte noi situații, idealizând pe componenta capacității de a fi rezonabili a membrilor grupului, până vom ajunge la un punct final I_2.

Cum vom proceda? Intuitiv, admitem că o situație în care membrii societății se comportă mai rezonabil (în sensul menționat aici) e aceea în care ei consideră – și se comportă corespunzător acestei credințe – că instituțiile sociale vor trebui astfel construite încât să nu îi favorizeze pe aceia care aparțin unei anumite facțiuni; de pildă, să nu îl favorizeze pe cineva pentru că face parte din "aristocrație" sau dintr-o clasă privilegiată sau pentru că are un anumit statut social. Procedăm astfel fiindcă noi considerăm că este intuitiv moral ca aceste caracteristici privind locul în societate al cuiva să nu conteze în alegerea instituțiilor fundamentale ale societății.

Scanned with CamScanner

Iar acest proces de idealizare poate continua, impunând alte restricţii. Asfel, într-un nou pas oamenii vor putea considera că instituţiile care vor fi alese vor trebui astfel construite încât să nu îl favorizeze sau dezavantajeze pe cineva pentru că are sau nu are anumite caracteristici individuale precum: inteligenţa, forţa fizică, anumite caracteristici temperamentale sau de caracter, diverse talente şi bunuri naturale. Altfel zis, din punct de vedere moral aceste caracteristici sunt irelevante, iar membrii societăţii – în pasul prezent al idealizării – admitem că acceptă pe deplin şi se comportă conform acestor constrângeri morale.

Şi, la fel, în paşi ulteriori vor putea fi tratate ca irelevante moral – iar oamenii se vor comporta potrivit acestor constrângeri – lucruri precum: 1) concepţiile individuale despre ceea ce e bine sau nu; credinţele filosofice, religioase, ideologice; 2) planul de viaţă pe care şi-l construieşte o persoană; 3) situaţia politică şi economică a societăţii respective sau nivelul de civilizaţie şi de cultură pe care ea l-a putut atinge; 4) generaţia căreia îi aparţine o persoană (dacă face parte din cea care participă la alegerea aranjamentelor instituţionale sau uneia ulterioare etc.) – până când vom considera că procesul de idealizare a atins punctul I_2.

Rezumând, prin trecerea de la momentul iniţial I_0, care am asumat că aproximează situaţia reală în care s-ar afla societatea considerată, către punctul I_1 idealizarea produsă constă în admiterea că membrii societăţii pot fi raţionali într-un sens foarte puternic. Să accentuez: la punctul ideal I_1 fiecare membru al societăţii posedă capacitatea de a se comporta raţional, şi anume la modul maximal. Apoi, prin

Scanned with CamScanner

mai mulți pași, idealizarea permite să accedem către punctul I_2. În această situație imaginară membrii societății posedă la un nivel maximal capacitatea de a fi rezonabili și se comportă într-un mod pe deplin moral.

La I_2 atât capacitatea de a fi rațional cât și cea de a fi rezonabil sunt caracteristici ale persoanelor individuale, pe care acestea le posedă – însă nu ca în situațiile reale (în care și le exercită mai mult sau mai puțin), ci într-un sens ideal, în cel mai înalt sau deplin sens.

Membrii societății considerate vor alege un aranjament instituțional constituțional nu în I_0, nici măcar în I_1, ci în I_2.

O ultimă notă aici (ea va fi foarte importantă mai încolo). Am arătat cum se poate construi o serie (sau un șir) de stări ideale, plecând de la o stare efectivă[124]. Dar trebuie subliniat că aceste construcții nu sunt unice: există serialități alternative, iar ele ne conduc către stări finale care pot fi diferite. Nu avem niciun motiv pentru a presupune că starea finală va fi întotdeauna o anumită I_2.

O ilustrare pertinentă a acestei idei e oferită de Sen (2009, p. 12). Să ne gândim la trei copii – Ann, Bob și Carla – care își doresc o anumită jucărie, un flaut. Fiecare vrea ca flautul să fie al său; dar cei trei își bazează pretenția pe motive

---

[124] În cele ce urmează voi vorbi fie despre societăți, fie despre stări posibile, mai mult sau mai puțin ideale. Voi folosi cei doi termeni ca echivalenți: aceasta în sensul că stările posibile pot fi puse în corespondență cu societăți reale, efective, sau societăți doar posibile. Nu voi spune că stările ideale "reprezintă" societăți, fiindcă acest termen va fi folosit mai jos într-într-un sens tehnic precis, relativ la concepția asupra stării ideale a lui Rawls.

Scanned with CamScanner

diferite. Ann crede că flautul i se cuvine ei fiindcă ea e singura care ştie să cânte la flaut; Bob crede că flautul i se cuvine lui fiindcă în timp ce ceilalţi doi copii au şi alte jucării, el nu are nicuna cu care să se joace; iar Carla are aceeaşi pretenţie fiindcă flautul a fost construit de ea. Or, dacă aşa stau lucrurile, există raţiuni plauzibile care să susţină fiecare din cele trei cereri ale copiilor: unii vor putea să susţină că flautul i se cuvine lui Ann[125]; alţii că i se cuvine lui Bob[126]; şi alţii că i se cuvin numai Carlei[127]. Sen trage de aici concluzia că nu există o singură soluţie "corectă" pentru problema distribuirii unui bun: nu putem să susţinem că există un singur fel de societate dreaptă[128]. Sau, în termenii folosiţi aici, nu există un singur şir de stări ideale, o singură stare finală la care putem parveni.

În idealizarea de tip liniar două aspecte sunt aşadar esenţiale. Prima: întrucât se bazează pe raporturi binare între stările posibile, ea nu are o ţintă (= o stare finală) stabilită dintru început. Această consecinţă a existenţei unor serialităţi multiple reprezintă o înţelegere "incrementală" a idealizării. A doua: starea finală (starea ideală) nu este dată de la început şi de aceea nu se poate considera că, prin trăsăturile ei, starea finală ghidează procesul de idealizare. Ea este doar una dintre stările posibile. Mai mult, cum nu e stabilită dintru început,

---

[125] De pildă utilitariştii, dar şi aristelicienii.
[126] De pildă, egalitariştii.
[127] Libetarienii, de exemplu.
[128] Sen îşi îndreaptă critica împotriva lui Rawls, potrivit căruia în situaţia ideală se poate alege în mod raţional un set bine definit de principii ale dreptăţii.

Scanned with CamScanner

procesul de idealizare poate oricând să se oprească și să definească starea la care am ajuns ca ideală[129].

b) *Un exemplu: înțeleptul practic*[130]

Deși pare intuitiv de urmat, e greu să găsim – cel puțin în mainstreamul gândirii politice de astăzi – cazuri elocvente în care metoda idealizării liniare este folosită. Dar astfel de exemple nu au lipsit cu totul. Un exemplu clasic se află în textele lui Aristotel.

Pentru Aristotel nu regulile generale abstracte definesc comportamentul moral. Mai degrabă, în diverse situații concrete facem apel la un fel de reguli empirice pentru a acționa. Să ne gândim la un caz de acțiune generoasă: cineva oferă un ajutor unei alte persoane – îi dă, să zicem, o sumă de bani. Ce ne face să considerăm ca această acțiune este morală? După Aristotel, ea e morală fiindcă persoana respectivă a acționat virtuos[131]. Conceptul eticii aristotelice care intervine în mod esențial în contextul de față este cel al omului de caracter, al înțeleptului practic (*phronimos*). Aceste persoane se caracterizează prin aceea că posedă

---

[129] În acest sens, admit susținerea lui Sen (pe care o voi discuta ceva mai pe larg mai jos) după care starea finală nu e neapărat și cea mai bună conform unei relații de forma "mai drept decât".

[130] În paginile care urmează reiau în parte textul aflat în Miroiu (2017a, pp. 289 – 291).

[131] "Virtutea este ... o dispoziție habituală dobândită în mod voluntar, constând în măsura justă în raport cu noi, determinată de rațiune, și anume în felul în care o determină posesorul înțelepciunii practice. Ea este calea de mijloc între două vicii, unul provocat de exces, celălalt de insuficiență" (Aristotel: 1988, 1106b – 1107a, p. 55).

Scanned with CamScanner

virtuţile etice şi intelectuale la modul ideal dezvoltate. După Aristotel, simplul fapt că vedem că cineva se comportă într-un anumit fel – sa zicem generos, precum în exemplul de mai devreme – nu e încă suficient pentru a susţine că acţiunea acelei persoane este virtuoasă (şi deci morală). Mai trebuie ceva. Anume, susţine el, o acţiune este dreaptă sau cumpătată dacă este îndeplinită aşa cum ar îndeplini-o un om drept sau cumpătat (1105b) – phronimos, acel posesor al înţelepciunii practice[132].

O acţiune nu e morală datorită unor caracteristici inerente ei, ci pentru că ea manifestă o anumite virtute. Etica lui Aristotel nu este una a acţiunii, ci a virtuţii şi a caracterului. E o etică centrată pe agent. Aristotel nu pune accentul pe acţiunea particulară a unei persoane. Ceea ce are el în atenţie este moralitatea acelei persoane şi numai indirect cea a acţiunilor ei. Această pentru că atunci când facem apel la contrafactuali comparăm nu acţiunile unei persoane cu cele ale unui înţelept practic (phronimos), ci mai degrabă acea persoană cu înţeleptul practic (Mureşan: 2007, p. 114).

Omul înţelept are de aceea un rol central în etica aristotelică. El îndeplineşte rolul pe care în eticile acţiunii îl au regulile (fie cele generale, fie şi cele empirice, care ne ghidează în cazuri particulare). Este standardul moral prin care putem să evaluăm comportamentele oamenilor. Doar phronimos[133] poate fi standardul ideal de evaluare a unor cazuri concrete: "Cine altul decât omul înţelept ar putea să ne fie dătător de măsură şi cine altul să stabilească [pentru noi]

---

[132] Să obsevăm aici intervenţia hotărâtoare a unui contrafactual.
[133] Vezi Mureşan (2007, p. 345).

Scanned with CamScanner

ceea ce e bun? Căci cele pe care acesta le-ar alege, potrivit cunoașterii sale, sunt bune, pe când cele opuse acestora sunt rele" (Aristotel: 2005, B39, p. 79).

Conceptul de om înțelept cere să producem idealizări. De aceea, o astfel de persoană pare să fie mai curând un ideal, decât ceva care ar putea fi văzut aievea. Cred însă că multe instanțe ale textului aristotelic indică faptul că *phronimos* poate totuși să fie nu doar un simplu ideal, ci chiar o persoană reală. Dar nu acest statut contează în contextul de față: aici e relevant altceva, anume că în joc este strategia liniară, prin folosirea căreia ajungem să admitem că cineva – înțeleptul practic – posedă trăsăturile morale la modul ideal.

c) *Idealizări post-constituționale*

Vreau să atrag atenția asupra unei posibile confuzii. Aici am în vedere situația de alegere a aranjamentelor instituționale constituționale de către membrii unui grup de oameni, iar nu comportamentul lor într-o situație în care un astfel de aranjament a fost deja ales. În situații de al doilea tip e încă posibil să presupunem că membrii societății se comportă ca persoane atât cu totul raționale, cât și deplin morale. Iată două exemple.

Pe primul îl găsim în dialogul *Republica* de Platon (1986). Acolo, cum știm, Socrate descrie o societate ideală în care rolul conducător îl au paznicii. Un rol esențial în designul cetății îl are educația acestora: "odraslele noastre trebuie să aibă parte de o educaţie în spiritul legilor fiindcă, dacă ea le ocoleşte şi copiii fac la fel, ar fi cu neputinţă ca din aceşti copii să iasă bărbaţi cu respectul legilor şi vrednici" (424e). Aici

Scanned with CamScanner

apare o idee care se cuvine să fie atent examinată: e vorba de ideea de lege[134]. Să distingem între două feluri de legi. Primele sunt cele care privesc modul în care e realizată educaţia celor care vor deveni paznici, şi care vor "primi buna legiuire prin mijlocirea artei Muzelor" (425a; vezi şi 376d-)). Cel de-al doilea tip de legi vizează chestiuni "ce par neînsemnate" – cu alte cuvinte sunt la nivel mai jos decât cel constituţional. Socrate dă în acest sens numeroase exemple: sunt legile care guvernează "problemele pieţei", "relaţiile meseriaşilor", "aşezarea judecătorilor", statutul "taxelor", "ocările şi plîngerile" etc. (425d). Or, susţine Socrate, cele două tipuri de legi au origini (şi legitimitate) diferite. Primele sunt, aş zice, constituţionale". Principiile după care se realizează educaţia paznicilor fac superfluu un cod de legi. Căci, prin educaţia primită – care este realizată la modul ideal: "să-i educăm cu închipuirea pe aceşti bărbaţi, aşa ca într-o poveste!" (476d) – paznicii devin la rândul lor persoane la modul ideal înţelepte. Ca urmare, legile de al doilea tip nu trebuie să fie înţelese ca fiind produse de o instanţă diferită, care apoi sunt impuse paznicilor. Dimpotrivă: "Nu se cade să prescriem aşa ceva unor bărbaţi de ispravă. Ei singuri vor găsi cu uşurinţă majoritatea acestor legiuiri" (425d). Aceasta pentru că, dată fiind educaţia primită, paznicii sunt înzestraţi la modul ideal atât cu cunoaştere, cât şi cu virtute, lucru care îi determină ca în comportamentul lor să urmărească nu interesul propriu, ci cel comun: "ceea ce li se pare a fi cel mai bine pentru cetate"[135]

---

[134] Prezentarea care urmează datorează mult lui Mureşan (2006, p. 200).

[135] Acest argument, notează Aristotel (2001, 1264a, p. 91), îi priveşte doar pe paznici, nu pe toţi locuitorii cetăţii.

Scanned with CamScanner

(413c). Aşadar, cel de al doilea tip de legi sunt stabilite de către paznicii înşişi[136].

Cel de-al doilea exemplu vine din utopia *Cetatea soarelui* a lui Campanella (2007). Solarienii, arată autorul, sunt persoane raţionale, care au o cunoaştere înaltă a artelor, ştiinţelor şi meşteşugurilor. Căci sunt instruiţi împreună bărbaţi şi femei, în toate artele şi în toate ştiinţele. Iar aprecierea cea mai mare este acordată acelor membri ai cetăţii care nu numai că au învăţat mai multe meserii, ci sunt şi capabili să le exercite cu cea mai multă pricepere. Într-un sens, experţii sunt cei care conduc cetatea (Campanella: 2007, p. 126). În al doilea rând, comportamentul lor îndeplineşte în cel mai înalt grad cerinţele morale. Căci ei se comportă moral nu deoarece sunt siliţi[137], ci deoarece consideră că aceste cerinţe sunt drepte şi bune; ei ascultă de regele lor (care e, de fapt, cel mai fruntaş în muncă) pentru că

---

[136] De aici decurge că, dacă e ncesar, legile de acest al doilea tip pot fi din când în când modificate (Adam: 2009, p. 219n).

[137] Referitor chiar la acest pasaj, Cioran (1992, p. 99) are o opinie foarte aspră: personajele utopiilor sunt atât de mult idealizate încât niciunul

> nu are realitate, niciunul nu-şi depăşeşte condiţia de fantoşă, de idee pierdută într-un univers lipsit de repere. Pînă şi copiii devin acolo de nerecunoscut. În "statul societar" al lui Fourier, ei sunt atât de neprihăniţi, că nu cunosc nici măcar ispita furtişagului, nu ar lua "un măr dintr-un copac". Dar un copil care nu fură nu e copil. La ce bun să făureşti o societate de marionete? Recomand descrierea Falansterului ca pe cel mai eficient vomitiv. (p. 102)

(Cioran se referă la Falansterul lui Fourier; cum ştim, chiar şi la noi a existat o încercare – a lui Th. Diamant – de a construi aşa ceva la Scăieni-Prahova.)

Scanned with CamScanner

îl consideră ca pe un părinte al lor, adică drept un garant al dreptății legilor (p. 144).

3. Strategia structurală

Strategia structurală de a construi condițiile ideale în care are loc alegerea are o logică cu totul diferiă de cea liniară. În cadrul ei, condițiile ideale sunt concepute nu prin raportarea la caracteristicile fenomenelor studiate – în particular, la capacităților persoanelor care se află în situația de a alege – ci la caracteristicile situației de alegere. Îi voi da o descriere generală prin invocarea a trei exemple în care se face apel la ea.

a) Două inele

Vom porni cu un exemplu de experiment mintal pe care l-am discutat în capitolul II: cel al mitului lui Gyges, pe care îl prezintă în *Republica* personajul Glaucon (359d – 360d). Gyges, păstorul lydian, este un om obișnuit. El știe că unii oameni sunt drepți și alții nu – ceea ce presupune, desigur, că el cunoaște ideea de dreptate și știe ce înseamnă să te comporți în mod drept. În dialog e o întreagă discuție despre distincția dintre a fi cu adevărat drept și doar a părea că ești drept. Toate aceste spun că Gyges are și el, ca toți oamenii, un simț moral, al dreptății. Nu trebuie să presupunem că este un om drept, care deci întotdeauna se va comporta așa cum cere dreptatea; dar nici nu presupunem că el e un om nedrept, care nu ia în seamă cerințele dreptății. Pe de altă parte, Gyges este rațional: ca toți ceilalți oameni, e

Scanned with CamScanner

interesat de consecinţele acţiunilor sale, de foloasele pe care le obţine de pe urma lor. Cum am văzut, problema pe care vrea să o tranşeze experimentul mintal al inelului lui Gyges este aceea de a detecta motivaţia pe care o au oamenii care se comportă drept: fac acest lucru fiindcă pentru ei dreptatea este bună în sine; sau pentru că ei consideră că au foloase mai mari dacă se comportă astfel; sau din ambele motive.

Glaucon construieşte o situaţie în care capacitatea oamenilor de a fi raţionali este idealizată. Şi anume în felul următor. Inelul oferă posesorului lui posibilitatea de a obţine orice foloase doreşte. Raţionalitatea este neutralizată: fiindcă a obţine un anumit rezultat nu mai depinde de acţiunea individuală, ci doar de trăsăturile situaţiei în care se găseşte persoana respectivă. Idealizarea cu care avem a face priveşte capacitatea oamenilor de a fi raţionali. Dar idealizarea nu constă în a presupune că oamenii sunt din ce în ce mai mult în stare să obţină foloasele pe care le doresc (sunt deci tot mai raţionali în sens instrumental), ci în altceva: ei sunt plasaţi într-o situaţie de un tip nou, în care sunt lăsaţi să acţioneze. Şi, zice Glaucon, dacă Gyges ar fi drept s-ar comporta în exact acelaşi fel în care el s-ar comporta dacă nu ar fi drept. (Iar de aici concluzia experimentului e imediată: dreptatea nu e căutată pentru ea însăşi, ci pentru foloasele pe care le avem dacă ne comportăm aşa cum ne cere.)

Rezumând, în mitul lui Gyges, pe de o parte, nu se procedează la vreo idealizare în ce priveşte capacităţile morale ale oamenilor; pe de altă parte însă, idealizarea este deplină în privinţa capacităţii lor de a fi raţionali. Dar lucrul acesta se face nu într-un sens liniar, ci într-un sens structural, prin mutarea ei în definirea situaţiei de alegere: Gyges, sau

Scanned with CamScanner

orice altcineva, întrucât posedă un inel fermecat, e pus într-o situaţie în care trăsăturile sale individuale nu mai contează (de exemplu, cât de mult pune preţ pe foloasele pe care le poate obţine), comportamentul lui fiind determinat în mod crucial de tipul situaţiei în care se află.

b) Când se evaporează interesul personal

Experimentul carnetelor de cecuri al lui Noica pe care l-am discutat în capitolul anterior are o structură similară şi vizează la fel idealizarea capacităţii oamenilor de a-şi urmări interesul propriu (ca expresie a raţionalităţii lor). Diferă doar prin aceea că şi în cazul capacităţii morale a oamenilor este asumată o anumită idealizare: să ne amintim că o persoană care ar beneficia de un astfel de carnet de cecuri se caracterizează prin faptul că a dovedit deja o anumită excelenţă intelectuală precum şi rectitudine morală şi, de asemenea, va fi "manifestat înţelegere pentru problemele comunităţii" din care face parte (p. 158). Noica imaginează o situaţie în care, întrucât primeşte un carnet de cecuri, o persoană va putea accesa direct şi fără vreun efort diverse "bunuri de consum" şi în consecinţă nu mai are vreo motivaţie pentru a depune eforturi spre a obţine. Or, aşa cum am văzut, astfel interesul propriu al persoanei este neutralizat; se evaporă: este detaşat de ea şi devine o trăsătură structurală a situaţiei imaginate.

Scanned with CamScanner

c) *Vălul de ignoranţă*

Cel de-al treilea exemplu pe care îl voi discuta conţine o idealizare de tip structural nu a capacităţii oamenilor de a fi raţionali, ci a celei de a fi rezonabili. Este idealizarea cea mai cunoscută azi şi – foarte important – explicită în acest sens. Cum cititorul poate că a bănuit, mă voi referi la "poziţia originară" a lui J. Rawls şi, îndeosebi, la "vălul de ignoranţă" sub care se găsesc în acea poziţie cei care urmează să aleagă principiile dreptăţii. În capitolul anterior am prezentat pe scurt, pentru cititorul care nu e foarte familiar cu filosofia lui Rawls, în ce constă teoria sa a dreptăţii. Aici voi relua câteva din temele abordate, reconstruindu-le ca expresie a unei strategii structurale de idealizare.

În *O teorie a dreptăţii* Rawls accentuase asupra faptului că persoanele sunt atât raţionale, cât şi rezonabile, caracterizate printr-un simţ al dreptăţii. Există însă o susţinere oarecum stranie acolo, care ridică problema raportului dintre cele două puteri morale. Rawls afirmă că teoria dreptăţii este "o parte, poate cea mai semnificativă parte, a teoriei alegerii raţionale" (Rawls: 1971, p. 16; 47). Şi, continuă el, dacă e aşa, atunci poziţia originară va fi definită ca o situaţie în care se aplică principiul maximin (p. 154).

Plecându-se de aici abordarea lui Rawls a putut fi interpretată în sensul că ceea ce este rezonabil poate fi derivat din ceea ce este raţional. Sau, altfel zis, că nu avem nevoie de înţelegerea persoanelor care se află în poziţia originară ca raţionale şi rezonabile: e suficient să admitem că singura lor putere morală este aceea de a fi raţionale. Într-un sens, abordarea lui Rawls putea fi atunci legată de aşa-numita

Scanned with CamScanner

înţelegere a dreptăţii ca avantaj reciproc[138]. Dar aşa ceva părea inconsistent cu alte susţineri centrale ale filosofului. Cea mai importantă era insistenţa sa că rezonabilul are prioritate faţă de raţional (în terminologia lui, ceea ce este corect are prioritate faţă de ceea ce ese bun – p. 451).

Pentru a tranşa clar problema, în ultima sa carte (Rawls: 2001), el notează[139], referindu-se la remarca citată, după care teoria dreptăţii este o parte a teoriei alegerii raţionale: "aceasta e pur şi simplu o greşeală, lucru care ar fi dus la concluzia că dreptatea ca echitate este în fond hobbesiană (în interpretarea obişnuită a lui Hobbes), mai degrabă decât kantiană[140]. ... Nu e nicio intenţie ca acele

---

[138] Desigur, cel mai important autor care se încadrează în această perspectivă este Th. Hobbes. Astăzi unul dintre cei mai cunoscuţi susţinători ai acesteia este D. Gauthier (1986); Rawls (1993, p. 51) îl indică pe Gauthier ca un autor care a încercat să arate că ceea ce este rezonabil poate fi derivat din ceea ce este raţional. Succint, teoria dreptăţii ca avantaj reciproc a lui Gauthier constă în următoarele:

> Dreptatea este pur şi simplu prudenţa raţională urmărită în acele contexte în care cooperarea (sau cel puţin acceptarea) altora este o condiţie a faptului că suntem în stare să obţinem ceea ce vrem. Dreptatea este numele pe care îl dăm constrângerilor asupra propriului lor comportament pe care persoane raţionale, care îşi urmăresc propriul interes, le vor accepta ca preţul minum ce trebuie plătit pentru a obţine cooperarea celorlalţi. (Barry 1989, pp. 6 – 7)

[139] Vezi şi Rawls (1993, p. 53).

[140] Rawls accentuează că în poziţia originară asupra părţilor sunt impuse condiţii rezonabile, care le constrâng atunci când ele încearcă să atingă un acord asupra principiilor dreptăţii: "rezonabilul are prioritate asupra raţionalului şi îl subordonează în mod absolut". În acest sens, susţine el, teoria sa seamănă cu cea a lui Kant (2001, p. 82).

Scanned with CamScanner

principii să fie derivate din conceptul de raţionalitate ca singur concept normativ" (p. 82n).

Şi totuşi, cum de a putut face Rawls o asemenea greşeală? El trebuie să fi avut anumite raţiuni în evaluarea pe care a făcut-o. Cred că acestea vin din modul în care sunt concepute ideile de poziţie originară şi de văl al ignoranţei. Mai precis, voi argumenta că ele vin din apelul la procedura de idealizare structurală a capacităţii persoanelor de a fi rezonabile.

Am menţionat deja că Rawls este un contractualist ipotetic. Poziţia originară, scrie el, "corespunde stării naturale din teoria tradiţională a contractului social. Desigur, această poziţie originară nu trebuie gândită ca o stare de lucruri istorică efectivă, şi cu atât mai puţin ca o condiţie primitivă a culturii. Ea este înţeleasă ca o situaţie pur ipotetică, astfel caracterizată încât să conducă la o concepţie asupra dreptăţii" (Rawls: 1971, p. 12). Să privim mai în detaliu. Mai întâi, Rawls ne îndeamnă să distingem ferm între stările reale ale unei societăţi şi poziţia originară. Aceasta are "existenţă" doar în sens ipotetic; nu are, şi nici cu trebuie să îi căutăm, o instanţiere istorică.

În al doilea rând, poziţia originară este un construct teoretic. Ea e realizată cu un scop precis: acela de putea identifica o concepţie preferată a dreptăţii. În lucrarile sale ulterioare *Teoriei dreptăţii* Rawls dezvoltă foarte minuţios înţelegerea poziţiei originare în acest sens. Unul dintre cele mai importante texte, asupra căruia mă voi apleca mai pe larg aici, este următorul:

Scanned with CamScanner

> Semnificaţia poziţiei originare constă în faptul că ea este un instrument de reprezentare, sau, alternativ zis, un experiment mintal care are ca scop clarificarea publică sau personală. Noi vom considera că ea modelează două lucruri:
> Mai întâi, ea modelează ceea ce noi tratăm – aici şi acum – ca fiind condiţii echitabile în care reprezentanţii cetăţenilor, văzuţi doar ca persoane libere şi egale, vor cădea de acord asupra unor termeni echitabili de cooperare prin care structura de bază[141] urmează să fie reglementată.
> În al doilea rând, ea modelează ceea ce noi tratăm – aici şi acum – ca fiind restricţii acceptabile asupra raţiunilor pe baza cărora părţile, situate în condiţii echitabile, vor putea propune în mod corespunzător anumite principii ale dreptăţii politice şi respinge altele. (Rawls: 2001, p. 17)

În mod explicit, Rawls consideră că ideea de poziţie originară poate fi înţeleasă ca un experiment mintal. Adică, cu ajutorul ei producem o situaţie conceptuală prin care modelăm anumite condiţii. Idealizarea face apel la procedura modelării: plecând de la stări reale şi de la evaluarea pe care le-o dăm "aici şi acum" construim o altă stare, idealizată, în care admitem că are loc alegerea unor principii ale organizării unei societăţi drepte.

În acest moment ne-am apropiat de un punct esenţial: în ce constă idealizarea folosită. Rawls dă o indicaţie precisă: poziţia originară, zice el, este un "instrument de reprezentare". Ce înseamnă asta? Să pornim de la o societate reală (bine-ordonată, cere în plus Rawls). Ea este compusă

---

[141] E vorba de structura de bază a societăţii.

Scanned with CamScanner

dintr-un număr de cetăţeni. Aceştia sunt persoane care sunt atât raţionale cât şi rezonabile. Construim însă într-un experiment mintal poziţia originară, care este o societate ideală – şi anume atât în sensul că nu presupunem că ea se găseşte pe undeva prin lume, cât şi în acela că în ea sunt idealizate diverse lucruri (de tipul celor două pe care le-a menţionat Rawls în citatul dat mai devreme). Poziţia originară nu este pustie: ea are locuitori. Aceştia nu trebuie însă înţeleşi pur şi simplu ca persoane reale transpuse acolo (de exemplu, printr-un fel de teleportare ca în filmele de science fiction). Locuitorii poziţiei orginare sunt persoane artificiale (1993, p. 104). Ei nu sunt cetăţeni reali, care au anumite trăsături specifice; ei doar reprezintă cetăţenii reali în poziţia originară. Ca şi cum, de exemplu, pentru a spune din cine e alcătuită familia mea, fac un album cu poze ale tuturor membrilor ei. Or, pozele reprezintă persoanele reale, nu sunt însă ele însele.

Aşadar, pentru a construi poziţia originară se face apel la un fel de funcţie prin care fiecărui cetăţean real, al unei societăţi bine-ordonate, i se ataşează (are ca reprezentare) un locuitor (o "parte") al poziţiei originare[142]. Poziţia originară este un instrument analitic de reprezentare (Rawls: 1993, p. 381).

Deşi reprezentante ale cetăţenilor, părţile din poziţia originară diferă de aceştia într-un sens fundamental. Cetăţenii sunt raţionali, dar şi rezonabili. Părţile sunt doar raţionale (1993, p. 104; 28). Ca persoane raţionale, scopul lor

---

[142] Părţile pot fi înţelese, scrie Rawls (1993, p. 381), ca mandatari ai cetăţenilor (engl. "trustees").

Scanned with CamScanner

este acela de a face tot ceea ce pot pentru cetăţenii ale căror interese de bază[143] ele le reprezintă (1999b, p. 31). O concluzie parţială pe care o putem de pe acum formula este că idealizarea capacităţii oamenilor de fi raţionali este de tip standard, sau liniară: ea e modelată în poziţia originară ca o capacitate cât mai extinsă a fiecărei părţi de a produce o decizie corectă.

Ce se întâmplă însă cu capacitatea oamenilor de a fi rezonabili? Răspunsul lui Rawls este că rezonabilitatea este în poziţia originară ceva exterior indivizilor consideraţi, "părţilor" (1999a, p. 319). Capacitatea persoanelor de a fi rezonabile este reprezentată în poziţia originară nu pur şi simplu ca o caracteristică atribuită direct părţilor (aşa cum se face cu proprietatea lor de a fi raţionale), ci prin chiar felul în care este concepută această poziţie, ca fiind echitabilă. Aici rezonabilitatea este indicată de faptul că părţile urmează să delibereze asupra principiilor dreptăţii într-o situaţie definită astfel încât ele să se afle într-o poziţie egală, de simetrie. Rezonabilul este exprimat prin condiţiile care sunt puse asupra poziţiei originare (1993, p. 52) şi care fac ca părţile să decidă într-un mod echitabil.

Situaţia este expusă pe scurt de Rawls (1999b, pp. 30 – 31) astfel: (1) poziţia originară modelează părţile ca reprezentând în mod echitabil cetăţenii; (2) le modelează ca fiind raţionale; şi (3) le modelează în sensul că ele selectează dintre principiile dreptăţii care sunt disponibile pe acelea care

---

[143] Potrivit dreptăţii ca echitate, aceste interese de bază sunt specificate de "bunurile primare", care dau seamă de nevoile de bază ale cetăţenilor.

Scanned with CamScanner

se aplică subiectului potrivit, în acest caz structura de bază a societății. Aceste prime trei trăsături ale poziției originare arată în ce fel funcționează în cadrul ei capacitatea părților de a fi raționale. Este cred clar că modelarea implicată aici a rațională a bazează pe o idealizare liniară.

Rawls mai adaugă însă încă două trăsături: în esență ele arată că părțile selectează acele principii din motive legate de interesele cetățenilor ca persoane rezonabile și raționale. Se întâmplă așa fiindcă părțile sunt plasate în condiții speciale (iar vălul de ignoranță le împiedică să invoce alte rațiuni). Vălul de ignoranță funcționează așadar ca un mijloc prin care sunt impuse condiții asupra situației în care se găsesc părțile și care asigură astfel rezonabilitatea alegerilor. Aceste condiții exprimă capacitatea lor de a fi rezonabile, dar într-un mod structural: ca trăsături ale situației de alegere și nu ale actorilor care aleg[144].

Un alt argumente pentru a considera că în situația ideală rezonabilitatea apare nu ca o proprietate a indivizilor, ci a contextului în care ei acționează cred că este următorul. Simțul nostru al dreptății se exprimă prin tendința de a accepta echitatea, de a răspunde în același fel

---

144 Situația pe care o descriu aici este asemănătoare cu cea pe care o observă la un moment dat Anderson (2010, p. 5): în lumile non-ideale există fenomene, trăsături sau caracteristici ale actorilor pentru care nu există corespondent în lumea ideală. De aceea trecerea între cele două feluri de lumi este dificil de gestionat. De exemplu: "atunci când evaluăm dacă o societate deviază de la dreptatea ideală, noi facem acest lucru din punctul de vedere al pozițiilor reprezentative în societatea ideal dreaptă. Or, fiindcă în societatea ideală nu există poziții întemeiate rasial, ele nu definesc o perspectivă din care să evaluăm societățile care sunt rasial nedrepte".

Scanned with CamScanner

comportamentului, îndeosebi cel dorit de noi, al celorlalţi şi de de a ne simţi vinovaţi când nu ne comportăm astfel, dar şi când ceilalţi nu manifestă reciprocitate şi suntem dispuşi să îi pedepsim pentru aceasta. Dacă însă astfel stau lucrurile, pare să existe o diferenţă importantă între comportamentul nostru raţional şi cel rezonabil. În primul caz, când zicem că cineva se comportă raţional, avem în vedere felul în care acea persoană se comportă în anumite situaţii (de pildă, ia în considerare toate alterntivele disponibile, le compară, o alege pe cea mai bună etc.). Or, atunci când zicem că o persoană e rezonabilă sau se comportă potrivit simţului său al dreptăţii avem în vedere atitudinile şi comportamentul ei despre acea situaţie, privind felul în care ea se conformă normelor existente, dacă are comportamente de reciprocitate sau e dispusă să îi pedepsească pe cei care încalcă normele etc. Dacă un comportament raţional poate fi descris ca unul de ordinul întâi, cel rezonabil (ca expresie a unui simţ al dreptăţii) apare ca fiind de al doilea ordin.

Privind astfel lucrurile, rezonabilitatea nu e interioară contextului, ci îl tratează dinafară, în întregime. De aceea, pare intuitiv ca atunci când se modelează o situaţie de alegere normativă rezonabilitatea să nu apară ca o proprietate a indivizilor, ci a contextului. Am avea astfel o explicaţie a apelului la strategia structurală de idealizare.

Ca să conchid: dacă în cazul capacităţii cetăţenilor unei societăţi (bine-ordonate) de a fi persoane raţionale metoda lui Rawls constă în a face apel la o idealizare liniară, în cazul capacităţii lor de a fi persoane rezonabile apelul este la o idealizare structurală. Rawls şi, am impresia, foarte mulţi dintre autorii care au analizat diverse concepţii asupra

Scanned with CamScanner

dreptății, consideră că o astfel de procedură de a defini experimentul mintal prin care se urmărește legitimarea alegerii unui set de principii ale dreptății este foarte potrivită.

În capitolul următor voi arăta care sunt motivele pentru care eu sunt extrem de sceptic față de această idee și de ce prefer – în contexte ca acestea – apelul doar la o strategie liniară de idealizare.

Scanned with CamScanner

Capitolul IV. ÎN CONTRA STĂRILOR IDEALE

Mai jos voi argumenta că în toată discuţia de până acum – şi îndeosebi în distincţia pe care am făcut-o între două tipuri de idealizare: liniară şi structurală – sunt implicate mai multe teme epistemologice[145]. Două dintre acestea îmi par extrem de importante. Prima constă în faptul că cele două tipuri de idealizări, atunci când sunt folosite pentru a produce un experiment mintal, construiesc seturi de situaţii ideale de naturi diferite. Anume, idealizarea liniară dă naştere unei sau unor serii de situaţii la început mai puţin, apoi mai ideale, dar care toate pot fi puse în rând cu cea de la care am pornit: sunt diferite, dar cu acelaşi statut. Nu sunt neapărat reale, efective (ba chiar din contra), dar fiecare dintre ele poate să fie sau să devină reală (chiar dacă uneori e foarte puţin probabil să se actualizeze). Toate au, într-un fel, un acelaşi statut ontic.

Limita acestor serii poate fi tratată în două moduri: într-unul procedural şi într-altul substanţial[146]. Primul constă în a admite că ajungem în stări care au tot mai mult trăsăturile uneia ideale. Ne imaginăm o podea din ce în ce mai alunecoasă, aproape fără frecare. Dar şirul acestor stări nu e

---

[145] Cartea lui Gaus *The Tyranny of the Ideal* (2016) este apropiată în multe privinţe de abordarea din acest volum. Chiar titlul pe care l-am ales poate fi înţeles ca inspirat de ea. Tocmai pentru că eu cred că acea carte merită o mult mai mare atenţie am ales să las referirea mai consistentă la ea pentru o ocazie viitoare.

[146] Distincţia aceasta are o istorie foarte veche, vine din Evul Mediu, de la Petru Hispanus; vezi Miroiu (1999, p. 62).

Scanned with CamScanner

sfârșit, ci doar mai aproape de una în care frecarea nu există. Când spunem că numerele narurale sunt infinite, susținem că dacă luăm un număr natural n oricât de mare, putem construi unul și mai mare decât acesta: $n + 1$ – și tot așa la nesfârșit. Al doilea constă în a admite că există un capăt al șirului. Starea finală nu e doar o limită, ci e ceva substanțial. O podea în care frecarea este chiar zero; sau admitem un număr infinit[147] ∞.

Idealizarea liniară nu ne constrânge să alegem între înțelegerea procedurală și cea substanțială a stării ideale. Căci, întrucât aceasta este de același fel cu celelalte stări, problema înțelegerii ei nu este crucială în rolul care îi este atribuit.

Lucrurile stau însă altfel când ne îndreptăm spre idealizarea structurală. Ea nu se concentrează în chip procedural asupra unei serii de situații ideale, ci, în mod substanțial, pe situația ideală (de exemplu, în cazul teoriei dreptății ca echitate a lui Rawls, pe poziția originară ca reprezentare a celei reale). Spre deosebire de idealizarea liniară, în cea structurală situația ideală are o altă natură (și un alt statut) decât situația reală (sau situațiile reale). Într-o parte este starea ideală, în cealaltă toate celelalte stări. Starea ideală nu e mai mult sau mai puțin altfel, ci e de altă natură. Cum am văzut, părțile din ea nu sunt persoane reale (rezonabile si raționale), ci persoane artificiale (raționale și plasate în condiții rezonabile).

---

147 Nu e aici locul să dezvolt mai pe larg acest tip de abordare. Numerele naturale non-standard sunt folosite în construcții skolemiene ale unor modele ale aritmeticii; la fel ne putem gândi la analiza non-standard a lui A. Robinson etc.

Scanned with CamScanner

Întrebarea este: de ce e nevoie să postulăm, alături de stări de lucruri cvasi-reale (sau posibil să fie sau să devină reale) o alta de o natură. Cea de-a doua temă ține de ceea ce e presupus privind felul în care cunoaștem ceva. Idealizarea are ca scop să ne facă inteligibil un anumit fenomen. Dar, voi argumenta, cele două tipuri de idealizare presupun înțelegeri diferite ale procesului prin care ajungem să cunoaștem acel fenomen. Voi detalia acest argument în secțiunea următoare.

Până atunci însă aș vrea să fac o observație mai generală. Există și o altă sursă a atracției noastre intelectuale pentru ideal și stări ideale. Hayek (2010) a numit-o scientism: presupunerea că putem avea un control asupra lumii noastre, de pildă, asupra lumii sociale în care trăim. (Această idee, susține de asemenea Hayek, vine din aceea că nu admitem că desi lumea e creația noastră, aceasta nu e creația noastră intenționată și conștientă). Omul, se admite, este o ființă înzestrată cu rațiune, deci face totul cu un scop de care este conștient. Acel scop e un ideal, iar lumea pe care o creează este comparată cu acel ideal. Cum zice Marx:

> Păianjenul efectuează operații asemănătoare celor ale țesătorului, iar albina face de rușine, prin construcția celulelor ei de ceară, pe mulți arhitecți. Ceea ce deosebește însă de la început pe anhitectul cel mai prost de albina cea mai perfectă este faptul că el construiește celula în cap înainte de a o construi din ceară. La sfârșitul procesului de muncă apare un rezultat care încă la începutul acestui prooes exista ideal în imaginația muncitorului. Omul nu se limitează la a modifica forma elementului din natură, ci el își realizează totodată scopul său pe care îl cunoaște, care determină legic

Scanned with CamScanner

> modul şi caracterul activităţii lui şi căruia el trebuie să-i subordoneze voinţa sa. (Marx 1966, p. 191)

Acest mod de a vedea lucrurile se leagă de vraja pe care o exercită inginerul – sau în general meştesugarul[148]. Acesta are în minte un prototip a ce vrea să facă şi procedează în consecinţă. Problema meşteşugarului este aceea de a face ca rezultatul muncii sale să fie cât mai apropiat de ideal. Meşteşugarul nu poate să acţioneze dacă nu presupune existenţa şi rolul acestui ideal. Aş zice că e vorba aici de vraja tehnicii. Hayek (2010, p. 158) zice că meşteşugarul (el vorbeşte despre inginer) se caracterizează prin aceea că are deplin control asupra lumii sale. El poate să facă abstracţie de trăsături ale lumii care nu sunt relevante pentru el şi reuşeşte astfel să îşi facă munca. El poate presupune că există condiţii similare celei în care se află acum şi că de fiecare dată va putea să procedeze în acelaşi fel. În sfârşit, el poate crede că poate uşor trece de la mica lui lume la cea largă, de pildă la societatea ca întreg sau chiar şi numai la grupul din care face parte – şi că şi acolo se aplică aceleaşi standard. El poate de aceea formula propoziţii generale – în fond, legi.

Dar acest model al meşteşugarului nu ţine. Nu suntem justificaţi să judecăm comportamentul nostru social în acest mod. De ce? – fiindcă la modul general în ceea ce facem nu

---

[148] Metafora meşteşugarului vine tocmai de la Platon (1986, p. 413, 597a-d): Când discută diferenţa dintre Idee şi lucrurile care participă la ea Platon ia ca exemplu dulgherul. Platon distinge între patul ideal, care este produs de zeu, şi cel pe care îl vedem, care e făcut de dulgher. Cum îl face dulgherul? – imitând Patul ideal; pe care însă nu îl poate însă imita niciodată perfect. Modelul lui Platon de acţiune omenească în raport cu Ideile este acela al dulgherului.

Scanned with CamScanner

avem aceeaşi cunoaştere a lumii pe care meşteşugarul o are asupra obiectului lui de activitate. Nu mai avem în minte propoziţii generale, nomice: cunoaşterea de acest tip nu este "ştiinţifică". Ea nu priveşte caracteristicile modelului ideal, ci doar circumstanţe particulare, la un loc şi la un timp anume (precum şi, adesea, abilităţi de a acţiona în ele). În plus, ne conducem nu doar după criterii şi standarde explicite, ci în principal şi îndeosebi după unele pe care le luăm ca date, după reguli şi norme pe care le acceptăm şi care creează contextul specific în care noi acţionăm. Şi, foarte important – iar lucrul acesta a fost accentuat puternic de Hayek – cunoaşterea nu poate fi concentrată într-un singur loc (în grupul mic al unor experţi, să zicem), ci este dispersată: nu există un centru unic în care ea ajunge să fie concentrată.

1. Nevoia de o stare ideală

Este intuitiv, zice Rawls (1971, p. 245) să distingem între două părţi ale teoriei dreptăţii: o parte ideală şi una non-ideală. Prima "presupune conformare strictă[149] şi formulează principiile care, în circumstanţe favorabile, caracterizează o societate bine-ordonată. Ea include o concepţie cu privire la o structură de bază perfect dreaptă şi datoriile şi obligaţiile care

---

[149] E vorba de conformarea persoanelor faţă de principiile acceptate ale dreptăţii. În starea ideală pot exista, desigur, cazuri de neconformare, însă acestea sunt tratate ca excepţii (1971, §25).
Am menţionat mai devreme că în *Cetatea soarelui* Campanella formula în mod explicit ideea de conformare deplină a solarienilor la regulile sociale: "fiecare vrea să fie primul la treabă, pentru că sunt ascultători".

Scanned with CamScanner

le au persoanele sub anumite constrângeri fixe ale vieții lor". Cum am văzut, în poziția originară se asumă conformarea strictă. Principiile dreptății care sunt alese acolo definesc o societate perfect dreaptă, care există în condiții favorabile. Problema este că în situațiile cu care ne întâlnim în viața de zi de zi lucrurile nu stau la modul ideal: în lumea reală, non-ideală, oamenii se conformează doar parțial cerințelor dreptății (și, de regulă, condițiile existente nu sunt deloc cele mai favorabile). Atunci: la ce folosește teoria ideală, sau altfel zis de ce este nevoie să fie postulată o situație ideală în care principiile dreptății sunt în general respectate? Cu atât mai mult are sens această întrebare cu cât lucrările lui Rawls se concentează în cea mai mare măsură pe teoria ideală.

Răspunsul lui Rawls are mai multe componente. Trebuie, zice el, să pornim cu teoria ideală fiindcă ea furnizează "singura bază pentru înțelegerea sistematică a acestor probleme mai presante. ... voi presupune cel puțin că o înțelegere mai profundă nu poate fi obținută în niciun alt mod și că natura și scopurile unei societăți perfect drepte este o parte fundamentală a teoriei dreptății" (1971, p. 9). Doar după ce am ales o concepție ideală asupra dreptății putem spera să detectăm ce principii ar putea fi alese în condiții mai puțin fericite (p. 245). Concepția ideală formulează un standard în raport cu care pot fi judecate toate deciziile efective.

Așadar, teoria ideală are întâietate cronologică asupra celei non-ideale. Dar ea este mai mult de atât: e fundamentală pentru teoria non-ideală. Rawls dă mai multe formulări acestei susțineri.

Scanned with CamScanner

- O susţinere foarte slabă – puţin angajantă – e următoarea: postularea unei stări ideale (a unei societăţi bine-ordonate) trebuie să "furnizeze un ghid al modului în care vom gândi despre teoria non-ideală şi astfel despre cazurile dificile în care să dăm seamă de nedreptăţi existente[150]. De asemenea, ea va trebui să ne ajute să clarificăm scopul reformei şi să identificăm acele lucruri rele care sunt mai dureroase şi ca urmare e mai urgent ca ele să fie corectate" (2001, p. 13).
- O formulare ceva mai puternică e argumentată în felul următor: o cerinţă pe care o punem asupra unei teorii a dreptăţii este ca ea să specifice principiile structurale ale dreptăţii şi, de asemenea, să indice direcţia generală a acţiunii politice. Or, în absenţa unui astfel de ideal care caracterizează instituţiile subiacente ale unei societăţi, "nu mai avem nicio bază raţională nici pentru a ajusta procesul social astfel încât dreptatea existentă să fie păstrată, nici pentru a elimina nedreptatea existentă". O consecinţă va fi că teoria ideală furnizează un scop al acţiunii politice (1993, p. 285).
- Mai precis, asumarea stării ideale arată cum se poate construi schema non-ideală în anumite situaţii. Acesta este un sens important în care, zice Rawl, teoria ideală este fundamentală[151] (1971, p. 241).
- O formulare tare a rolului pe care îl joacă postularea stării ideale (în cadrul teoriei ideale) e aceasta: în teoria ideală ne întrebăm cum poate fi atins scopul de a trăi într-o societate dreaptă. Acest scop de obicei nu poate fi atins dintr-o dată, ci în mai mulţi paşi. Pentru aceasta, sunt căutate acele politici şi intervenţii care sunt moral permise şi politic posibile, precum şi fezabile. Dacă e însă

---

[150] Cum vom vedea, poziţia pe care o voi susţine e într-un fel o reinterpretare a acestei susţineri foarte slabe a lui Rawls.

[151] Foarte clar se exprimă Cohen în sensul că dreptatea ca ideal este necesară. După el, "dreptatea este un ideal care nu poate fi atins (deşi, cu toate acestea, el ne conduce)" (Cohen: 2008, p. 254).

Scanned with CamScanner

astfel concepută, "teoria non-ideală presupune că teoria ideală e deja dată. Căci câtă vreme idealul, cel puțin în mare, nu este identificat – iar noi nu trebuie să ne așteptăm la mai mult decât atât – teoriei non-ideale îi lipsește un obiectiv, un scop în raport cu care vom putea răspunde provocărilor cu care ea se întâlnește" (1999b, pp. 89 – 90). Aici nu e important doar că teoria ideală furnizează un scop, ci, mai mult, că acesta devine temeiul elaborării teoriei non-ideale.

Acestea sunt motive puternice pentru a considera că postularea unei stări ideale (la care, am argumentat, ajungem printr-o idealizare structurală) are avantaje importante[152].

Punctul meu de vedere este că aceste avantaje sunt însă înșelătoare. Ele sunt valabile numai dacă admitem, odată cu Rawls, un anumit concept de cunoaștere, care însă – cum voi argumenta în paragraful următor – cred că este greșit. Până atunci voi ridica o observație critică. Cercetările din ultimul deceniu asupra teoriei ideale, în sensul lui Rawls, au arătat că există multe dificultăți în a înțelege trecerea spre

---

[152] Totuși, sunt și texte în care Rawls admite că teoria non-ideală are un anumit tip de independență sau chiar prioritate față de teoria ideală. Iată unul dintre ele: "În practică de obicei noi trebuie să alegem între diverse aranjamente nedrepte, nu cele mai bune posibile, iar apoi cerem teoriei non-ideale să găsească schema cea mai puțin nedreaptă. Uneori această schemă va include măsuri și politici pe care un sistem perfect drept le-ar respinge" (Rawls: 1971, p. 279). Hinton (2015, p. 177) interpretează astfel de susțineri în sensul că singurul motiv pentru care Rawls prioritizează teoria ideală este acela de a asigura că avem o anumită ghidare în cazurile reale, non-ideale. Ceea ce înseamnă că teoria ideală are o prioritate metodologică, dar nu și "morală": căci singura acțiune politică efectivă e doar în lumea reală. Mai jos voi susține o perspectivă generală care se aseamănă cu interpretarea lui Hinton prin aceea că accentuează asupra rolului metodologic al stării ideale.

Scanned with CamScanner

teoria non-ideală. Nu există, după mine, motive întemeiate pentru a susţine că astfel de dificultăţi nu apar şi atunci când facem apel la stări ideale construite prin apelul la idealizări liniare. Însă în cazul idealizării structurale întâlnim ceva special. Anume, e necesar să se coreleze o lume ideală, care se bazează pe ideea de reprezentare şi care diferă structural de lumile reale, cu acestea.

Într-un fel, ceea ce am spus aici este că idealizare structurală întâmpină o obiecţie de genul briciului lui Occam: *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem.* Sunt de acord cu ea. Însă nu cred că în contextul de faţă această obiecţie este foarte relevantă; nu e suficientă pentru a respinge procedura idealizării structurale şi, în particular, ideea de stare ideală definită de poziţia originară a lui Rawls. În secţiunea următoarea voi aduce argumente în această direcţie pe care le consider mai puternice.

2. Rolul cognitiv al stărilor ideale

Ne întrebăm: ce înseamnă că un om se comportă drept? Primul răspuns care vine în minte este următorul. Voi spune că acesta defineşte o abordare structurală:

> (*Abordarea structurală*): Omul x se comportă drept = df. $(\exists P)$(P este conceptul de dreptate acceptat şi x se comportă potrivit lui P)

Un filosof precum Aristotel nu e de acord cu o asemena înţelegere. Pentru el evaluarea unei acţiuni ca fiind

Scanned with CamScanner

sau nu dreaptă nu se reazemă pe un concept abstract de dreptate, ci trebuie realizată contextual, cu referire la calităţile celui care face acea acţiune. În plus, pentru Aristotel, e nevoie de compararea acelui comportament cu cel al omului înţelept:

> (*Abordarea aristotelică*): Omul x se comportă drept = df. $(\exists y)$(y este înţeleptul practic (phronimos) şi x se comportă aşa cum s-ar comporta y într-o situaţie asemănătoare)

Pe scurt, ceea ce desparte cele două abordări este întemeierea, în primul caz, pe ceea ce e universal şi, dimpotrivă, întemeierea pe înţelegerea comportamentului omului virtuos.

Dar să mergem mai departe. Acum să încercăm să evaluăm nu un comportament drept, ci caracteristica unei societăţi de a fi dreaptă. Să admitem că vom avea în vedere instituţiile ei de bază; altfel zis, când zicem că o societate e dreaptă, zicem că instituţiile ei de bază sunt drepte. Or, observaţia crucială pe care vreau să o fac este că apelul la cele două strategii de idealizare – liniară şi structurală – produce răspunsuri diferite. Dacă ne bazăm pe idealizarea structurală, răspunsul are următoarea formă:

> (*Abordarea structurală*): Societatea S este dreaptă = df. $(\exists U)$(U este societatea ideal dreaptă[153] şi S este asemănătoare lui U)

[153] Aici termenul U trimite, desigur, la "utopie".

Scanned with CamScanner

Neîndoielnic, e nevoie să avem o clarificare satisfăcătoare a conceptului de asemănare între două societăţi[154]. Dar nu acesta e aspectul pe care îl voi avea în principal în vedere aici. Fiindcă ceea ce contează cel mai mult e faptul că, potrivit acestei abordări pentru a spune că o anumită societate e dreaptă e asumată o societate ideală la care se face o raportare[155]. A spune că *S* e dreaptă presupune că ştim ce este o societate în mod ideal dreaptă. Adică, a cunoaşte că societatea în care trăim e sau nu dreaptă presupune să avem un concept al unei societăţi ideal drepte şi că, apoi, comparăm cele două societăţi; societatea în care trăim e dreaptă în măsura în care ea se aseamănă celei ideal drepte. Repet aici una dintre formulările lui Rawls: "câtă vreme idealul, cel puţin în mare, nu este identificat – iar noi nu trebuie să ne aşteptăm la mai mult decât atât – teoriei non-ideale îi lipseşte un obiectiv, un scop în raport cu care vom putea răspunde provocărilor cu care ea se întâlneşte" (1999b, p. 90).

Or, dacă pentru a defini ce înseamnă o societate dreaptă facem apel la o anumită idealizare liniară, limita la care ajungem (punctul pe care l-am numit I_2 la un moment dat) nu are neapărat un statut special: această limită este în rând cu celelalte stări posibile – doar că avem în vedere idealizarea cea mai mare pe care o construim. De aceea –

---

[154] Probabil că o definire analogică ar fi cea mai potrivită (v. secţiunea IV5 pentru acest concept).

[155] Asumarea se face prin folosirea unui cuantificator ("există") care leagă o variabilă *U* şi care ia ca valori societăţi. Vezi mai jos, cu referire la Quine, rolul unor astfel de cuantificatori pentru determinarea angajamentului ontologic al unei teorii.

Scanned with CamScanner

chiar dacă idealizarea liniară e compatibilă cu definiţia de mai sus – ea este consistentă şi cu una în care nu raportăm faptul că S e dreaptă la punctul limită. Mai degrabă, ceea ce e relevant dacă ne bazăm o astfel de înţelege procedurală a idealizării liniare e relaţia dintre diferitele societăţi care ar fi să corespundă diferitelor stări pe scara care pleacă de la societatea reală şi se întinde spre punctul limită. Într-un fel, în acest caz ce obţinem e mai întâi o relaţie[156]:

> (*Abordarea liniară procedurală*) Societatea S_1 e mai dreaptă decât societatea S_2 = df. S_1 corespunde în seria de idealizări admisă unei stări mai ideale decât cea căreia îi corespunde S_2.

În acest cadru putem să reconstruim ideea de societate ideal dreaptă apelând la relaţia tocmai definită dintre două societăţi, în felul următor:

> U e societatea ideal dreaptă = df. Oricare ar fi S, U e mai dreaptă decât S.

Diferenţa faţă de abordarea care se baza pe idealizarea structurală substanţială e aceea că acum societatea ideală U nu mai este luată ca dată, ci e construită[157]; nu plecăm de la

---

[156] În limbaj mai tehnic, ea este o relaţie binară. Voi presupune că ea este nestrictă: adică S_1 e mai dreaptă decât S_2 are sensul că S_1 e mai dreaptă sau cel puţin la fel de dreaptă ca S_2.

[157] Definiţia spune doar ce trăsături are societatea ideală, dacă există: căci definiţia nu garantează nici că o astfel de societate există, nici că – dacă există – ea este unică. Existenţa şi unicitatea unei societăţi care este "cea mai bună" (şi, în sensul definiţiei de mai sus, ideală) se pot demonstra doar în cazuri foarte precise; de exemplu, atunci când relaţia

Scanned with CamScanner

ea, ci ne îndreptăm spre ea. În timp ce societatea ideală în sens structural substanţial este ideală într-un mod absolut, cea procedurală definită acum este doar "cea mai bună", deci într-un mod relativ.

Cu siguranţă, în acest moment putem să limităm toată discuţia la *U* şi la relaţia fiecăreia dintre celelalte societăţi cu aceasta, aşa cum procedăm în cazul în care ne bazăm pe o idealizare structurală substanţială. Dar pierdem ceva, anume întreaga constelaţie de raporturi dintre toate celelalte societăţi[158] (sau stări mai mult sau mai puţin ideale cărora ele le corespund). Să accentuăm, din nou, că abordarea bazată pe idealizarea liniară nu respinge societatea ideală, deci o interpretare substanţială: ea poate fi asumată ca existentă. Dar chiar în acel caz ei nu i se atribuie un statut special, derivat din natura ei, ca în abordarea structurală[159].

---

de ordonare între societăţi este definită pe o mulţime finită şi este completă şi tranzitivă (Sen: 2009, p. 103). Sen susţine că teoriile standard ale dreptăţii, precum cea a lui Rawls (aici prin "teorii standard" voi înţelege teoriile bazate pe o abordare structurală substanţială) sunt "totaliste", adică asumă că relaţia de comparare între societăţi este completă şi deci că produce o societate care este "cea mai bună".

[158] În paragraful următor voi reveni la această chestiune şi voi arăta în ce sens avem o astfel de pierdere.

[159] Propunând o perspectivă comparativistă, Aligică şi Evans (2009) accentuează asupra faptului că aceasta implică respingerea unui statut special acordat unei stări imaginare ideale. "Dintr-o perspectivă formală, a aplicaţie centrată pe un contrast implicit între un caz imaginar ideal şi exemple din viaţa reală are aceeaşi structură cu o comparaţie şi un contrast între două sau mai multe cazuri din viaţa reală. Ca atare, ele au în comun în mod fundamental o logică comună, pe care am putea-o numi «logica analizei comparative»" (Aligică, Evans: 2009, p. 229).

Scanned with CamScanner

Potrivit abordării liniare procedurale, a cunoaște ce e o societate dreaptă ne cere nu raportarea la U, ci luarea în considerare, comparativă, a societăților (respectiv a stărilor) pe care le construim. Temelia evaluării ca dreaptă sau nu a unei anumite societăți nu este un ipotetic universal (= societatea ideală), care definește conceptul de dreptate. Atunci când comparăm două stări (și, respectiv, două societăți) pentru a vedea care e mai dreaptă nu avem nevoie ca dat de un concept al dreptății (ideale). Dimpotrivă, cunoașterea a ce înseamnă că o societate este dreaptă se constituie prin procesul însuși de construcție a acelui concept universal. Voi dezvolta această susținere mai pe larg în cele ce urmează.

Notă. O observație care va fi importantă mai jos este următoarea: dacă potrivit abordării structurale există o societate care are un statut special – anume cea ideală U – potrivit abordării liniare nu neapărat U, ci o altă societate ar putea deține un statut special: ar putea fi vorba, desigur, de societatea reală, cea de la care plecăm în construcția idealizărilor. Să numim S_o această societate. Sau ar putea fi vorba de o societate extrem de nedreaptă, de care dorim să să ne îndepărtăm cât mai mult. În paragraful următor voi analiza pe larg această idee.

3. Starea de referință

Pesemne că cititorul avizat a intuit deja direcția de argumentare către care mă îndrept. Căci opoziția dintre o abordare structurală, care face din indicarea unei societăți ideale un obiectiv de neocolit, și cea comparativă, care se

Scanned with CamScanner

concentrează pe raporturile (binare) între societăţi diferite, mai drepte sau mai puţin drepte, pare să fie uşor corelabilă cu discuţiile din filosofia politică de azi din jurul provocării pe care A. Sen (2009) a ridicat-o teoriilor "standard" ale dreptăţii, îndeosebi celor de tip rawlsian.

a) Două tradiţii

Sen (2009; 2011) pleacă de la distincţia dintre două tradiţii de a gândi despre dreptate în gândirea modernă europeană. Prima dintre acestea a fost iniţiată de Hobbes, în secolul al XVII-lea, a fost continuată în cel următor de Locke, Rousseau şi Kant, şi este exemplificată azi în lucrărilor unor autori ca Rawls – în primul rând – şi de asemenea Dworkin, Gauthier sau Nozick. Sen numeşte această tradiţie "instituţionalism transcendental"[160]. El consideră că înţelegerea pe care această tradiţie o oferă dreptăţii are două trăsături distinctive. Prima este că îşi concentrează atenţia asupra dreptăţii perfecte (a celei"ideale"). Scopul e acela de a identifica care e natura a ceea ce este drept. A doua trăsătură este că, în căutarea perfecţiunii, autorii care lucrează în această tradiţie se concentrează asupra instituţiilor drepte, nu asupra felului în care vor lua naştere societăţile reale (proces în care intervin şi alte variabile neinstituţionale, precum comportamentul efectiv al oamenilor şi interacţiunile lor sociale). Abordarea aceasta are un caracter contractualist: ca

---

[160] Termenul "transcendental" folosit de Sen nu pare foarte potrivit, mai ales dacă vrem să fie legat de concepţia lui Kant. Dar, cum această chestiune nu e relevantă aici, o voi lăsa deoparte.

Scanned with CamScanner

alternativă la haosul care altminteri ar caracteriza societatea, contractul privește în primul rând alegerea instituțiilor ideale.

A doua tradiție de a gândi asupra dreptății este comparativă: ea se originează de asemenea în luminismul secolului al XVIII-lea și are ca reprezentanți autori precum A. Smith, marchizul de Condorcet, J. Bentham, M. Wollstonecraft, K. Marx și J. St. Mill. Ce îi unește pe toți aceștia nu e o anumită concepție asupra dreptății, ci faptul că au în mod direct în vedere comparații între diferite societăți reale sau care pot să se nască, ori între stări diferite ale unei anumite societăți, că adesea ei încercă să afle căile prin care nedreptățile din lumea reală pot fi înlăturate sau ce puțin reduse. Pentru abordările din această tradiție conceptul central nu e cel al societății ideale, ci o relație de forma "mai drept decât" sau "mai puțin drept decât".

Provocarea radicală pe care o aduce Sen în peisajul actual al teoriilor dreptății este critica abordării transcendentale. El are două argumente principale în acest sens: pe de o parte, abordarea transcendentală nu este necesară pentru a înțelege nici nedreptățile din lumea actuală, nici căile prin care ele pot fi atacate; pe de altă parte, ea nu e nici suficientă în acest scop.

Să începem cu primul argument. Problema nu constă, zice Sen, în a compara o societate reală cu cea ideală; căci informația pe care o obținem nu este de mare folos. Problema este dacă apelul la societatea ideală ne ajută să comparăm două societăți oarecare S_1 și S_2. Dacă unui om obișnuit îi cerem să spună care munte este mai înalt – Peleaga din Retezat sau Vârful Omu din Bucegi, el va judeca simplu. Va

Scanned with CamScanner

căuta pe internet cât de înalt e fiecare dintre ele. Va afla că primul are 2508 metri, iar al doilea 2514 – şi va conchide că Vârful Omu e mai înalt[161]. Însă dacă această persoană ar fi făcut apel la abordarea transcendentală, ar fi trebuit să judece cu totul altfel. Anume, mai întâi ar fi trebuit să se informeze care este cel mai înalt vârf muntos din România. Ar fi descoperit că e vorba de Vârful Moldoveanu din Munţii Făgăraş, care are 2544 metri. Mai departe, nu ar fi comparat direct înălţimile Vârfului Peleaga şi Vârfului Omu, ci ar fi procedat prin raportare la înălţimea Vârfului Moldoveanu. Anume, ar fi măsurat distanţa în metri dintre înălţimea acestuia şi înălţimile celorlalte două vârfuri, pentru a determina care dintre ele mai aproape de înălţimea Vârfului Moldoveanu. Şi avem: în cazul Vârfului Peleaga diferenţa e de 2544 – 2508 = 36 metri; în cazul Vârfului Omu diferenţa e de 2544 – 2514 = 30 metri. Ca urmare, fiindcă diferenţa e mai mică în al doilea caz, decurge că Vârful Omu e mai înalt decât Vârful Peleaga.

Procedura aceasta e cel puţin stranie. Dar analogul ei pare să fie presupus de către abordarea trancendentală, care admite că rolul pe care îl joacă societatea ideală este de neocolit. Or, arată Sen (2009, pp. 101 – 103), nu există nicio raţiune pentru a susţine că atunci când comparăm două societăţi e necesar să ne raportăm la o a treia, cea ideală. Nu avem nevoie de un standard pentru a spune că o societate este

---

[161] Vezi https://ro.wikipedia.org/wiki/Lista_v%C3%A2rfurilor_muntoase_din_Rom%C3%A2nia_dup%C4%83_%C3%AEn%C4%83l%C8%9Bime#V%C3%A2rfuri_de_peste_2.500_metri, accesat pe 15.05.2018.

Scanned with CamScanner

"mai dreaptă" sau"mai puţin dreaptă" decât o alta; e destul să le comparăm între ele.

Există şi o altă linie de argumentare împotriva unei relaţii comparative între două alternative care presupune apelul la o a treia alternativă, care deci cere să avem ceva de genul: S_1 e mai dreaptă decât S_2 în raport cu U. Sen o indică doar implicit, prin aceea că face mereu apel la unele rezultate din aşa-numita teorie a alegerii sociale (în care, alături de K. Arrow, întemeietorul acesteia, Sen însuşi a avut contribuţii remarcabile). E vorba de faptul că dacă apelăm în compararea a două alternative la o a treia e posibil să se încalce una dintre axiomele importante ale lui Arow, aceea a "independenţei de alternativele irelevante". Dacă aceasta e încălcată, pot apărea consecinţe cel puţin ciudate. De exemplu, ordinea dintre două alternative se poate schimba fie şi numai pentru că o alta îşi modifică unele dintre caracteristici, fără însă ca cele două să se modifice în vreun fel[162].

Dacă aşa stau lucrurile, atunci susţinerea lui Sen nu este doar că o comparaţie între două alternative nu depinde de existenţa în fundal a unei situaţii ideale. Cred ca Sen spune de fapt ceva mai mult: nu numai că lucrurile în fapt stau într-un anumit fel, dar şi că nu putem proceda ţinând seamă de un ideal de fundal. Căci dacă am face astfel, am cădea în

---

[162] Ne putem da seama de caracterul aberant al acestor situaţii dacă ne gândim la licitaţiile pentru diverse achiziţii publice. Să presupunem că într-un anumit caz există două oferte, iar între ele una e mai bună şi are toate şansele să fie aleasă. Dar să presupunem că apare o a treia ofertă. Or, dacă proprietatea independenţei de alternativele irelevante nu e satisfăcută, atunci numai din acest motiv se poate întâmpla ca ordinea dintre primele două oferte să se schimbe: se poate ajunge să fie aleasă oferta iniţial mai slabă.

Scanned with CamScanner

capcanele unor agregări inacceptabile; nu avem nicio garanție că nu ar interveni paradoxurile care vin din încălcarea condiției lui Arrow a independenței de alternativele irelevante.

Pe de altă parte, abordarea transcendentală, argumentează Sen, nu e nici suficientă. Să presupunem că am identificat starea ideală. Evident, atunci știm că toate celelalte stări sunt mai proaste. În exemplul dat mai devreme, dacă știm că Vârful Moldoveanu din Făgăraș e cel mai înalt din țară, vom ști că toate celelalte vârfuri sunt mai puțin înalte. Prima problemă care apare cu această abordare e următoarea: când comparăm două societăți S_1 și S_2 ne mutăm spre o relație ternară și utilizăm o anumită măsurare a distanței față de starea ideală. Avem ceva de felul: dată fiind U, S_1 e mai dreaptă (sau mai puțin dreaptă) decât S_2. În exemplul cu vârfurile de munți lucrurile par simple[163], fiindcă apelăm la o măsură clară – înălțimea în metri. În general însă ar trebui să definim o măsură a distanței dintre o societate oarecare și U – și apoi să conchidem că o societate e mai dreaptă decât o alta dacă e mai apropiată de U. Însă e foarte greu de construit o asemenea măsură. Mai mult, arată Sen, situația e de multe ori de forma următoare: atunci când spunem că S_1 e mai puțin dreaptă decât U și apoi că S_2 e mai

---

[163] Subliniez că exemplele pe care le-am avut aici în vedere sunt foarte simple. Există însă proceduri mai sofisticate care admit că în compararea a două alternative trebuie să facem apel la o a treia (care poate fi, să zicem, un *status quo* sau o stare ideală). Un exemplu este strategia regretului, pe care am menționat-o deja în capitolul I, folosită de pildă de D. Gauthier (1986) pentru a dezvolta teoria sa a dreptății ca avantaj reciproc.

Scanned with CamScanner

puţin dreaptă decât U e posibil să facem apel la măsuri diferite şi prin urmare să construim ierarhii diferite, care nu pot fi puse împreună. Dar şi dacă am avea în vedere aceeaşi relaţie de ordine, nimic nu garantează ca aceasta va fi şi completă (precum şi tranzitivă). Or, dacă aşa ceva nu se întâmplă, apelul la U nu e suficient pentru a reconstrui întreaga bogăţie a raporturilor de ordine cu care ne întâlnim dacă de la început luăm ca dată o relaţie de felul S_1 este mai dreaptă decât S_2.

Să ne întoarccm acum la distincţia pe care am făcut-o în secţiunile anterioare între abordarea structurală şi cea liniară a idealizării. Spuneam mai devreme că formularea pe care o dă Sen celor două tradiţii deşteaptă cu uşurinţă analogia cu aceasta. Există totuşi diferenţe esenţiale între cele două distincţii. Mai întâi, în cazul distincţiei dintre cele două tipuri de idealizări nu am avut în vedere o abordare atât de generală ca a lui Sen care să privească două tipuri de teorii ale dreptăţii: m-am raportat doar la teoriile care, idealizând, transformă o trăsătură proprie indivizilor din societate într-una a situaţiei ideale şi, pe de altă parte, la teoriile care, idealizând, procedează într-un mod liniar. Ca urmare, distincţia propusă e mai puţin generală decât cea a lui Sen între două tradiţii. Dar, în al doilea rând, făcând apel la cele două tipuri de idealizare am indicat un temei al distincţiei între două tipuri de teorii ale dreptăţii; aceasta în timp ce Sen nu face decât să constate că, în descendenţă iluministă, există două tradiţii care analitic se dovedesc a fi foarte diferite.

Scanned with CamScanner

b) Ce stare de lucruri (sau societate) luăm ca standard?

Sen ne persuadează să acceptăm că apelul la lumea ideală nu e nici necesar și nici suficient. Nu avem motive întemeiate pentru a o lua ca un standard în raport cu care să judecăm lumile (sau societățile) reale. Trebuie să ne rezumăm la a compara pe S_1 cu S_2 și pe baza acestei comparații să spunem care dintre ele este mai dreaptă sau mai puțin dreaptă.

În acest loc cred că e binevenită o clarificare. În critica lui Sen sunt puse împreună două lucruri foarte diferite. Primul este acela că atunci când comparăm două societăți sau două stări ale unei societăți date (una dintre acestea poate fi uneori cea actuală) nu trebuie sa ne raportam la o stare standard. Al doilea este că acest standard trebuie să fie exact *U*: o lume a dreptății perfecte. Or, cele două susțineri pot fi separate. Putem să admitem că o comparație între diverse societăți sau două stări ale unei societăți face în continuare apel la un standard, dar că acesta nu e neapărat *U*. Desigur, critica lui Sen poate fi luată ca una foarte tare, care distruge orice încercare de a produce o relație comparativă triadică de forma: în raport cu starea standard *S*, S_1 e mai dreaptă decât S_2. (Argumentul care face apel la proprietatea independenței de alternativele irelevante ne duce direct spre această concluzie.)

Totuși, să încercăm să vedem dacă nu poate fi susținută o abordare mai slabă decât cea transcendentală: aceea de a respinge susținerea că dacă luăm o stare ca standard, atunci aceasta trebuie să fie cea (pozitiv) ideală, dar

Scanned with CamScanner

a admite că o altă stare ar putea în unele cazuri să joace rolul standardului. În acest paragraf și în următorul mă voi opri asupra acestei sugestii. Desigur, două alte stări decât cea (pozitiv) ideală ar putea să joace un rol special. E vorba, mai întâi, de o stare ideală, dar într-un sens negativ. Ea nu ne indică cum ar arăta o societate perfect dreaptă; dimpotrivă, ea constată care sunt nedreptățile din societate. În forma prevalentă, această abordare constă în imaginarea unei situații în care sunt pedepsiți toți ei care au comis nedreptăți. Nu e greu să identificăm aici această stare cu infernul sau iadul.

Cea de-a doua stare care e un candidat pentru a fi tratată ca standard e cea reală, efectivă. Chiar Sen are în mai multe locuri formulări care sugerază un rol special jucat de aceasta. De pildă, atunci când el scrie că "o teorie a dreptății care poate servi ca temelie a unui argumentări practice trebuie să includă moduri de a judeca în ce fel se poate reduce nedreptatea și promova dreptatea" (2009, p. ix), este presupusă o stare de referință. Dar aceasta nu este starea ideală, ci tocmai cea reală: de la ea trebuie să plecăm pentru acționa în scopul dorit. În situațiile reale, arată Sen, tocmai așa procedăm: plecăm de la starea reală a societății și încercăm să imaginăm și eventual să acționăm pentru a o schimba[164]. În aceeași direcție argumentează și Appiah:

---

[164] O consecință interesantă a acestei abordări este următoarea: ideea unei societăți perfecte, ideale, ar putea fi totuși recuperată, ba chiar într-un sens foarte puternic: anume, ea este accesibilă din starea actuală. Societatea comunistă, preconizată de Marx, este de atins, prin revoluție – iar revoluția condusă de Lenin exact acest lucru a încercat să îl realizeze. Formulat altfel, societatea perfecta este realizabilă

Scanned with CamScanner

adesea, consider eu, ar fi cel mai bine să pornim cu ceea ce suntem cel mai bine echipaţi pentru a porni, anume cu judecarea comparativă că o opţiune e mai bună decât o alta, iar nu cu o imagine a ceea ce ar fi bun la modul absolut. (Appiah: 2017, p. 168)

c) *Între rai şi iad*

Probabil că una dintre cele mai profunde implicaţii ale luminismului este ideea că ceea ce ne ghidează în gândire şi în acţiune este perspectiva unei lumi mai bune, mai drepte. Când vorbim de o lume ideală presupunem că ea este ideal bună, nu că e în mod ideal nedreaptă. Metaforic vorbind, ne uităm nu la felul în care arată iadul, ci la cel în care arată raiul. Iadul nu are consistenţă, substanţă; doar raiul ne oferă principiile gândirii şi comportamentului nostru. Condorcet – ce alt autor ar putea fi mai reprezentativ pentru această perspectivă?! – vedea chiar în Roma papală momentul în care s-a produs orientarea către rai: ea "a identificat raiul ca punctul în care să se fixeze pârghia cu care să poată fi mişcată lumea" (1795, p. 152). A judeca ceea ce este drept presupune acum să ne raportăm la standardul ideal: raiul (sau paradisul).

---

printr-un număr finit de paşi, nu e doar o limită a unui proces de idealizare. În acest fel argumentează, de exemplu, D. Gusti: "în afară de aceia care caută societatea perfectă undeva, afară de aceşti romantici utopişti care o caută în afara ei, în nişte plăsmuiri poetice fantastice, imaginare, Karl Marx spune că această societate perfectă se găseşte în realitate; societatea perfectă se găseşte înlăuntrul acestei societăţi" (Gusti 1932, p. 18). Vezi şi secţiunea IV5 pentru această chestiune.

Scanned with CamScanner

Dincolo de haina teologică, pentru Condorcet această perspectivă luministă a unei lumi mai bune e identificată în societate în ideea unui progres general al spiritului uman. El caracterizează întreaga istorie a umanității, în toate cele zece epoci pe care le distinge el, și cu atât mai mult viitorul acesteia, în acest spirit:

> Rămâne să ne mai formăm doar un ... tablou – cel al speranțelor noastre, sau al progresului rezervat generațiilor viitoare, pe care caracterul constant al legilor naturii pare să îl asigure umanității. Iar aici e necesar să arăt prin ce pași acest progres, care în prezent poate apare himeric, va ajunge treptat posibil, ba chiar ușor; cum adevărul, în ciuda succesului temporar al prejudecăților și al sprijinului pe care acestea îl primesc dată fiind corupèrea guvernărilor și a popoarelor, va ajunge obligatoriu ca în cele din urmă să aibă un triumf durabil; prin ce legături natura a unit în mod indisolubil avansul cunoașterii cu progresul libertății, virtuții și respectului pentru drepturile naturale ale omului; cum aceste binecuvântări, singurele reale, deși atât de des sunt luate separat încât sunt considerate incompatibile, trebuie în mod necesar să se combine și să devină inseparabile – în acel moment în care cunoașterea va fi ajuns la un vârf deodată într-un număr mare de națiuni, când va fi pătruns în întregime un mare popor, a cărui limbă va deveni universală și ale cărui relații comerciale vor cuprinde întreg globul. Odată ce această uniune se va fi realizat în întreaga clasă a membrilor luminați ai omenirii, aceștia se vor considera prieteni ai umanității, care împreună se ocupă cu accelerarea perfecționării și fericirii. (Condorcet: 1795, pp. 14 – 15)

Dar în alte epoci înțelegerea dominantă a fost cu totul alta. De exemplu, în Evul Mediu european. Dacă iarăși ne

Scanned with CamScanner

gândim la forma teologică a gândului, în minte ne va apărea cu siguranţă imediat portretul infernului[165] şi paradisului din *Divina comedie* a lui Dante.

În celebra sa scrisoare către Can Grande, Dante distinge între două sensuri în care poate fi citită marea sa operă: un sens literal şi unul alegoric. Potrivit primei citiri, opera tratează pur şi simplu "starea sufletelor după moarte"; dar potrivit citirii alegorice, subiectul operei este omul care, prin exerciţiul libertăţii şi al alegerilor sale, ajunge să îi poată fi administrată dreptatea care recompensează sau dimpotrivă care pedepseşte (*apud* Singleton: 2004, p. 14). Iadul (infernul) nu este ceva doar eteric, ci dimpotrivă este cât se poate de real, concret şi, cum ştim, cu o geografie bine determinată, la fel ca şi raiul (paradisul). Poarta infernului spune ea însăşi: "Justiţia mişcă pe-al meu Părinte; / puterea cea divină m-a durat, / iubirea primă şi suprema minte. / Când eu n-am fost, nimic n-a fost creat, / ci veşnic tot şi-n veci voi fi durată, să lase-orice speranţă cine-a-ntrat"[166]. (Dante: 2000; Infernul, III, 4 – 9, p. 79). Infernul este veşnic şi incoruptibil. Mai mult, pe una din porţile lui sunt scrise cuvintele: putere, iubire şi minte. Or, acestea definesc Sfânta Treime: Dumnezeu Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh. Ca urmare,

---

[165] Strict vorbind, într-un anumit sens iadul e o lume ideală în sens pozitiv: căci în el fiecare a primit pedeapsa care i se cuvine. Iadul nu e deci o lume nedreaptă, ci dimpotrivă una în care orice nedreptate pe care cineva a făcut-o este (corect) sancţionată. Dar aici am în vedere altceva. Iadul e o lume în care nu dorim să ajungem – e cea mai repulsivă lume ai cărei locuitori s-ar întâmpla să fim. În acest sens ea este lumea ideală cu semnul minus – în contrast cu raiul, care e lumea ideală cu semnul plus.

[166] Traducerea lui G. Coşbuc.

Scanned with CamScanner

infernul apare ca un atribut al lui Dumnezeu treimic. Iar aici idealul justiţiei (dreptăţii) are un rol esenţial.

Nici în *Ţiganiada* lui Budai-Deleanu starea ideal pozitivă nu are un statut cu totul privilegiat. În cântul IX al poemului un personaj pitoresc, Parpanghel, povesteşte pe larg călătoria lui pe tărâmuri "cine mai ştie pă unde", de la "o văloaie foarte mare" – Gheena – până la rai, peste nouă vămi şi nouă punţi, acolo unde "zodiile răsar". Călătoria aceasta nu este fără rost: el ajunge în acele locuri anume ca să vadă cu proprii ochi şi apoi să spună ce a văzut la "ţiganele gloate" (IX: 69). Frapează însă contrastul dintre descrierea pe care o face Parpanghel iadului şi cea pe care o face raiului. Cel din urmă este descris într-un mod foarte general, plin de oferte de bunuri care în lumea reală sunt în mare lipsă. De pildă:

> Râuri dă lapte dulce pă vale
> Curg acolo şi dă unt păraie,
> Ţărmuri-s dă mămăligă moale,
> Dă pogăci, dă pite şi mălaie!...
> O, ce sântă şi bună tocmeală!
> Mânci cât vrei şi bei făr' osteneală. (IX: 112)

Locuitorii raiului sunt aproape invizibili. În descrierea raiului sunt indicate nu atât recompensele individuale, cât unele universale, abstracte: căci a fi în rai e deja cea mai mare recompensă. (Într-un loc (IX: 106) se spune totuşi că raiul se împarte sufletelor moarte "după vrednicii".) În schimb, Parpanghel descrie în detaliu pedepsele şi caznele la care sunt supuşi membrii fiecărui grup de locuitori ai iadului. Sunt descrise (IX: 85 – 87) nu numai pedepsele pentru fapte interzise de lege (comise de judecătorii strâmbi şi corupţi), ci

Scanned with CamScanner

și cele pentru fapte interzise de morală (comise de exemplu de femeile adulterine) sau doar pentru neîndeplinirea unor obligații imperfecte (pentru cei care nu ajută nevoiașii). Mai mult, e indicată o regulă prin care aceste pedepse sunt diferențiate: ele sunt proporționale cu păcatele din această lume, altfel zis sunt "după măsură" (IX: 77). Când judecăm starea reală, apelăm la un standard, dar acesta este starea ideal rea: iadul, iar nu raiul.

Dar linia de argmentare care înceacă să vadă un statut special în starea ideal negativă e puțin ofertantă astăzi. Mult mai interesantă apare adesea explorarea celuilalt candidat la un statut special: starea reală sau efectivă și, în mod corespunzător, societatea reală. Acest statut al ei se ivește odată ce observăm că, în viața reală, nu plecăm de la starea reală și, prin idealizare, ne îndreptăm spre o stare ideală în sens pozitiv; ci ne concentrăm pe starea reală și încercăm să vedem cum s-a ajuns la ea de la stări mai puțin drepte. Iar în acest șir introducem apoi căi prin care starea reală ar putea fi la rândul ei făcută mai dreaptă. Iată cum argumentează Appiah în acest sens:

> Istoria învățării noastre morale colective nu pornește de la acceptarea tot mai mare a unui tablou al unei societăți ideale. Ea pornește cu respingerea unei practici sau structuri actuale, pe care ajungem să o vedem ca greșită. Înveți să fii în favoarea egalității odată ce notezi ce e greșit cu tratamentul neegal pentru negri sau pentru femei, sau pentru membrii clasei muncitoare ori ai castelor inferioare. (Appiah: 2017, p. 168)

Scanned with CamScanner

Aşadar, sensul pe care îl avem în minte e cel care nu se îndreaptă către realizarea unei dreptăţi mai mari, ci către înlăturarea nedreptăţilor trecute sau prezente. Or, dacă aşa stau lucrurile, ideea unei dreptăţi perfecte nu are un loc central; mai degrabă centrală este înţelegerea comparativă a nedreptăţilor. Ideea aceasta a fost exemplar formulată acum aproape 150 de ani în urmă de F. Engels în cunoscuta lui carte *Anti- Dühring*[167]. Iată cum argumentează acesta:

> Ideea că egalitatea este expresia dreptăţii, principiul orânduirii politice şi sociale perfecte, s-a născut în mod istoric. În comunităţile primitive ea nu exista, sau exista numai într-o măsură foarte redusă, pentru membrul cu drepturi depline al comunităţii şi era însoţită de sclavie. La fel în democraţia antică. Egalitatea tuturor oamenilor, greci, romani şi barbari, liberi şi sclavi, băştinaşi şi străini, cetăţeni şi cei care se bucurau de protecţia statului etc., era nu numai ceva nebunesc, ci de-a dreptul criminal pentru mintea omului din antichitate, iar primele ei mlădiţe în creştinism au fost consecvent prigonite. ...
> Teza despre egalitate declară însă că nu trebuie să existe privilegii, prin urmare ea este în esenţă negativă şi

---

[167] Să ne amintim că Sen îl poziţiona clar pe Marx în tradiţia comparativistă. Engels formulează explicit această idee: o trăsătură esenţială a socialismului marxist ("ştiinţific") este aceea că nu procedează prin formularea unui ideal absolut, în raport cu care este evaluată societatea reală. Sarcina acestui fel de socialism nu mai constă în a elabora "un sistem cât mai perfect al societăţii", ci de a cerceta aplicat conflictele sociale reale, felul în care ele au apărut şi mijloacele prin care pot fi rezolvate (Engels 1964a, 214 – 215).
În acest sens, critica abordărilor socialiste pe care o face Hayek (1991, p. 25) şi care se bazează pe ideea că gânditorii socialişti încercau să producă un plan pozitiv de a realiza idealul lor de societate pare greşit îndreptată în măsura în care se adresează şi marxiştilor.

Scanned with CamScanner

> condamnă toată istoria de pînă acum. ... Egalitatea există numai în opoziţie cu inegalitatea, dreptatea în opoziţie cu nedreptatea; egalitatea şi dreptatea mai poartă, aşadar, pecetea contradicţiei dintre ele şi istoria anterioară, adică pecetea vechii societăţi însăşi (Engels: 1964b, pp. 618 – 619)

Ideea că valorile care ghidează compararea diferitelor stări au caracter istoric duce la tratarea acestora ca negative: ele nu propun un ideal pozitiv, ci se concentrează pe eliminarea stărilor nedrepte sau egale, trecute sau prezente. Nu presupun şi nu vizează standardul unei societăţi drepte sau egale, ci compararea diverselor societăţi în funcţie de felul în care au reuşit să înlăture nedreptăţi şi inegalităţi.

În acest cadru starea reală a societăţii are într-adevăr o poziţie specială în felul în care cineva încearcă să teoretizeze dreptatea. O consecinţă cred că este aceea că astfel abordarea comparativă apare ca primară, cu o întâietate logică: ne raportăm la locul în care am ajuns ca societate în eliminarea nedreptăţii şi inegalităţii, comparându-l cu istoria anterioară şi, plecând de aici, încercăm să mergem mai departe[168].

Analizele din ultimele două paragrafe au adus în faţă argumente care cred că sunt proaspete în susţinerea abordării comparativiste faţă de cea pe care Sen o numea transcendentală. În secţiunea următoare voi introduce încă un astfel de argument. El se bazează pe o înţelegere diferită de cele avute până acum în vedere a stării ideale. Voi

---

[168] Aici nu presupun că mersul mai departe e unul în paşi mărunţi; e loc şi pentru o înţelegere mai "revoluţionară" a acestor schimbări dorite.

Scanned with CamScanner

argumenta că nu trebuie să ne lansăm în susțineri care ne angajează ontic (mai mult sau mai puțin tare) față de stările ideale; că atunci când dorim să elaborăm o teorie a dreptății mișcarea prin care tindem să reificăm ideea unei societăți perfect drepte este nejustificată; că o interpretare metodologică a acestei idei este acceptabilă și suficientă pentru a evalua societățile reale sau cele pe care le dorim realizate.

4. Statutul metodologic al stărilor ideale

Abordarea care presupune că fără a face apel la un standard nu putem judeca o situație concretă este extrem de adânc înrădăcinată în modul nostru de a gândi – sau cel puțin în modul în care presupunem că gândim. De aceea tindem să respingem imediat înțelegeri alternative. Or, acestea există. Aici m-am referit la cea care se bazează pe strategii liniare de idealizare și, ca exemplificare, la abordarea lui A. Sen[169]. Și putem, desigur, să încercăm să găsim și alte încercări de același fel.

În acest paragraf voi prezenta o astfel de abordare care vine din domeniul filosofiei științei. Voi argumenta că analogia dintre starea ideală (din, de exemplu, teoriile filosofice ale dreptății) și condițiile care sunt presupuse pentru ca legile științei să funcționeze este remarcabilă. Voi discuta unele dintre criticile făcute pozițiilor comune în ce

---

[169] Nu m-am raportat explicit și la poziția filosofică – pe care am numit-o anaxagorică – pe care am dezvoltat-o pe larg în cartea mea Miroiu (2017a), care propune și ea o înțelegere alternativă, fără apel la un standard de tip "universal" al modului în care conceptualizăm lumea.

Scanned with CamScanner

privește aceste legi; mă voi opri cu simpatie asupra celor expuse în Giere[170] (1999). Apoi voi sugera că – analog modului în care sunt înțelese într-o astfel de perspectivă legile științei – și starea ideală poate fi într-un sens admisă în continuare: dar nu angajându-ne ontologic în privința ei, ci mai curând folosind-o ca principiu de generare și de comparare a diferitelor stări posibile.

a) Legi și principii

În cele mai multe dintre abordările din filosofia științei se admite că, în cadrul teoriilor științifice, un rol central îl au legile. Ce sunt acestea? Foster (2004, pp. 37 – 37) distinge între trei sensuri, legate între ele, în care este de obicei utilizat termenul "lege". Mai întâi, termenul este folosit pentru a referi la susțineri făcute de oamenii de știință atunci când caracterizează felul în care se petrec lucrurile în lume. Să reluăm exemplul primei legi a lui Newton: ea spune că, dacă asupra unui corp nu acționează nicio forță, acesta fie va rămîne în repaos, fie – dacă era în mișcare – va continua să se miște, anume rectiliniu și uniform. În acest prim sens, legile apar nu ca ceva în lume, ci ca artefacte omenești, ca părți ale felului în care noi teoretizăm lumea. Într-un al doilea sens termenul "lege" nu mai referă la susțineri științifice, ci la regularitățile pe care noi le găsim în natură; la regularitatea că, de exemplu, dacă nicio forță nu acționează asupra unui

---

[170] Deși nu voi insista asupra lor, se cuvine să notez că pozițiile filosofice dezvoltate în cărți precum Cartwright (1983; 1989), van Fraassen (1989), Mumford (2004; 2005) sau Foster (2004) includ de asemenea o respingere a imaginii comune asupra legilor științei.

Scanned with CamScanner

corp aflat în repaos, atunci acesta va rămâne nemișcat. În acest al doilea sens, legile sunt independente de mintea noastră, sunt în lume (și ar putea, eventual, să fie descoperite la un moment dat). Există și un al treilea sens, mai tare, în care legile sunt înțelese ca aspecte ale lumii, independente de mintea umană: ele apar ca expresii ale necesității naturale, care într-un fel controlează lumea și ne asigură că în lume există regularități. Conform acestui al treilea sens în care folosim termenul "lege", prima lege a lui Newton nu spune doar că e o regularitate ca un corp în repaos să rămână așa când asupra lui nu se exercită nicio forță, ci că acest lucru se întâmplă în mod necesar. În cele ce urmează mă voi opri asupra acestui ultim sens: legile sunt legi ale naturii și au un caracter universal și necesar. Ele, în plus, au în știință un rol explicativ: explică de ce au loc în lume regularitățile pe care le observăm.

Asumând acest al treilea sens în care folosim termenul "lege", mulți filosofi contemporani iau ca dat – într-o manieră care, se argumentează, vine de la Kant – faptul că știința produce o cunoaștere a legilor naturii, iar problema constă în a vedea cum e posibilă o astfel de cunoaștere (Giere: 1999, p. 85). După Giere, această punere a problemei este greșită. Legile nu au în știință rolul care li se conferă.

Ideea de lege a naturii, susține Giere, se originează într-un context cultural specific: cel al apariției științei moderne în Vestul Europei în secolul al XVII-lea. Pentru autori ca Descartes și Newton legile naturii sunt prescripții date de Dumnezeu privind comportamentul naturii; de aceea, ele au un caracter obiectiv (adică: sunt independente de mintea și de acțiunea umană) și trebuie să fie adevărate și să

Scanned with CamScanner

aibă un caracter necesar şi universal. În timp, apelul la Dumnezeu a fost eliminat, dar noţiunea de lege a naturii a rămas. Dar, crede Giere, a venit deja momentul ca şi aceasta să fie eliminată.

Motivul este că practica ştiinţifică pur şi simplu nu presupune un rol important pentru "legile naturii". Iar o analiză detaliată ne va arăta că aceste legi nu au niciuna dintre proprietăţile pe care le asumăm în mod obişnuit: nu sunt nici universale şi nici necesare, dar nici măcar adevărate[171].

Pentru a ilustra aceste susţineri, Giere propune un experiment mintal. Să presupunem că pe la anul 1900 (deci înainte de apariţia atât a teoriei relativităţii cât şi a mecanicii cuantice) doream să analizăm modul în care funcţionează legile mişcării ale lui Newton în combinaţie cu legea gravitaţiei universale. Pentru aceasta trebuia să producem o situaţie ideală, fiindcă evident nu puteam găsi în univers două corpuri ale căror mişcări să satisfacă aceste legi[172]. Aici Giere

---

[171] Scopul meu aici este unul restâns. Nu voi discuta istoria unor astfel de susţineri, care, după unii autori, îl au pe P. Duhem ca personaj principal.

[172] O descriere remarcabilă a dificultăţilor pe care le întâlneşte producerea unei astfel de idealizări e realizată de L. Blaga (2013). Cum se vede, el merge chiar mai departe de Giere, căci are în vedere inclusiv procesul de măsurare care este esenţial unui astfel de experiment mintal. Blaga scrie „principiul perseverentei" pentru a se referi la cel al inerţiei:

> N-avem decât să încercăm să producem pe cale experimentală o mişcare în sensul postulat de principiul perseverenţei. Întru realizarea unui asemenea experiment direct probant, suntem nevoiţi să imaginăm condiţii care de care mai cu neputinţă. Experimentul ar trebui să fie de proporţii cosmice şi aranjat ca atare de un spirit demiurgic. O condiţie prealabilă în vederea

Scanned with CamScanner

face apel atât la o procedură liniară de idealizare, cât şi la una structurală.

În ce priveşte prima procedură, trebuie făcute supoziţii privind proprietăţile celor două corpuri: ele trebuie să fie perfect sferice, căci altminteri s-ar clătina într-o parte sau alta; trebuie să nu aibă sarcină electrică, căci altminteri ar intra în joc forţele electrostatice etc. Procedura de idealizare structurală este şi ea folosită: se pun anumite condiţii asupra situaţiei în care se găsesc cele două corpuri. Mai întâi, ele ar

---

realizării experimentului în chestiune ar fi ca Demiurg să desfiinţeze printr-un act magic întregul univers, dar aşa ca să rămană totuşi în fiinţă spaţiul şi timpul, de asemenea şi un *punct material* în mişcare de translaţie, în mişcare având o viteză determinată în momentul desfiinţării universului. Se cere realizarea unui experiment fizical în vederea unei verificări „ştiinţifice". Pentru atari operaţii, Demiurg va avea fireşte nevoie mai întâi de un corp absolut rigid, de o riglă infinită fixabilă in spaţiu; în al doilea rand, el ar avea nevoie de un cronometru absolut şi apoi, presupunand că punctul material nu emite lumină (căci numai aşa acesta poate fi „punct" material), Demiurg ar mai avea nevoie şi de lumină, pentru a ţine sub observaţie punctul material în mişcare. În modul acesta, şi numai astfel, se creează condiţiile necesare unei observaţii experimentale care ar permite producerea fenomenului destinat să confirme în chip direct principiul perseverenţei. Mişcarea punctului material va fi însă de acum influenţată, dacă nu de materia universului anulat, atunci chiar de mijloacele materiale ale experimentului fizical, adică de riglă, de cronometru şi de lumina pe care Demiurg o utilizează la observarea exactă a punctului material în mişcare. Un experiment fizical menit să verifice direct principiul perseverenţei devine astfel chiar şi teoretic *principial* imposibil. Un atare experiment rămâne principial imposibil chiar dacă am presupune că experimentatorul nu ar fi un om, ci un spirit demiurgic. (Blaga 2013, pp. 529 – 530)

Scanned with CamScanner

trebui să se afle într-un "spaţiu liber": nu trebuie presupusă nicio atmosferă care să producă frecare[173]. Apoi, situaţia trebuie să fie de asemenea natură încât fie asupra celor două corpuri nu se exercită nicio altă forţă gravitaţională (caz în care ar trebui ca universul să constea doar din cele două corpuri), fie ele se plasează într-un câmp gravitaţional perfect uniform (spre deosebire de situaţiile reale, în care avem o neomogenitate a distribuirii materiei în univers).

Dacă imaginea comună asupra legilor naturii ar fi cea corectă, atunci această situaţie ideală ar trebui să ofere standardul în raport cu care să analizăm toate situaţiile concrete. Cum pentru construcţia ei se face apel la idealizări de tip structural, situaţia ideală nu este în rând cu situaţiile concrete, reale. Dar ea reprezintă ghidul pentru a le înţelege pe acestea din urmă.

Giere e sceptic în privinţa posibilităţii de a trece de la situaţia ideală la cele reale. Metoda prin care s-ar putea face acest lucru ar fi următoarea (Hempel e unul dintre susţinătorii ei proeminenţi): cum legile naturii sunt universale, ele vor avea, de exemplu, forma: "Toate corpurile ...". Dar cazurile concrete cuprind restricţii specifice. De aceea, o astfel de lege ar urma să fie înţeleasă ca având forma:

---

[173] Această susţinere pare să le contrazică pe cele făcute mai devreme, de exemplu la începutul acestui capitol, în care tratam situaţiile în care era asumată o frecare tot mai redusă, ca expresii ale unei idealizări liniare. Or, acolo aveam în vedere un sistem format dintr-un corp şi o podea pe care acesta aluneca. Frecarea tot mai mică privea o caracteristică a podelei. Aici avem ceva diferit: ceea ce studiem este un sistem format din două corpuri, în timp ce atmosfera în care ele se mişcă reprezintă o trăsătură a situaţiei în care se găsesc cele două corpuri.

Scanned with CamScanner

"Toate corpurile ..., sub clauza că ....". Or, obiectează Giere, orice încercare de a da conţinut clauzei o face trivială; ba mai mult, ea presupune că orice poate fi explicitat, lucru de care avem bune motive să ne îndoim.

De aceea, el propune să renunţăm la susţinerea că în ştiinţă se face apel la susţineri universale şi propune să acceptăm "generalizări restricţionate"[174]. Dar astfel ne mutăm dinspre studiul situaţiilor ideale spre cel al unor cazuri specifice, descrise teoretic: anume, modelele teoriei respective.

> În interpretarea mea, relaţia dintre ecuaţii şi lume este *indirectă*. Nu trebuie să presupunem iniţial niciun cuantificator universal şi nicio semnificaţie empirică. ... ecuaţiile pot fi folosite pentru a construi o vastă colecţie de sisteme mecanice abstracte, de pildă un sistem format din două corpuri asupra căruia acţionează numai atracţia gravitaţională. Numesc *model* un astfel de sistem abstract. (Giere: 1999, p. 92).

Aceste modele nu sunt părţi ale lumii, ci constructe umane al căror scop este acela de a reprezenta anumite aspecte ale lumii. Ele presupun apelul la idealizări. Când de pildă producem un model care constă din două corpuri asupra căruia acţionează numai atracţia gravitaţională nu plecăm de la un număr de legi abstracte şi de la universul întreg din care abstragem toate celelalte corpuri, ci pur şi

---

174 De fapt, expresia propusă de Giere e indecvată, fiindcă el nu foloseşte cuantificatori restrânşi, ci o conjuncţie de enunţuri care descriu fiecare situaţie în parte şi care e astfel pregătită conceptual pentru a fi modelată folosind resursele teoretice la pe care le avem la dispoziţie.

Scanned with CamScanner

simplu sistemul abstract este construit. Modelele sunt legate între ele prin lanţuri de abstractizări şi idealizări[175]. Aceste lanţuri nu au o direcţie precisă şi unică de construire, ci creează reţele diferite.

Accentuez aici asupra unui aspect crucial: în construcţia acestor modele se face apel la ecuaţiile teoriei respective, la raporturile structurale pe care ea le identifică între trăsătuile entităţilor studiate. "Aceste ecuaţii par să capteze ceva fundamental în legătură cu structura lumii" (p. 94). Cum putem da seamă de acest lucru? O primă strategie e aceea de a susţine că ecuaţiile descriu legi ale naturii; că acestea se aplică lumii întotdeauna şi în mod necesar, independent de faptul că noi le cunoaştem sau nu. Există o stare ideală a universului, în care ele sunt adevărate, iar aplicaţiile concrete se fac luând această stare ca standard. Voi zice că această strategie este ontologică, fiindcă ea ne cere să fim angajaţi ontologic faţă de existenţa stării ideale.

A doua strategie descrisă de Giere e următoarea. El pleacă de la faptul că în secolul al XVII-lea unii autori făceau o distincţie între legi şi principii; în fond, titlul cărţii monumentale a lui Newton *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (1687) se traduce ca: *Principiile matematice ale filosofiei naturale*. Giere propune să deosebim între legi

---

[175] Nu e aici locul pentru a discuta mai pe larg critica pe care o face Giere neglijării studiului structurii familiilor de modele ale unei teorii de către susţinătorii abordării semantice, bazate pe modele, a teoriilor ştiinţifice (p. 117). Doar abordarea Sneed-Stegmüller-Moulines este o excepţie, notează Giere, prin atenţia acordată aşa-numitelor "constrângeri" teoretice.

Scanned with CamScanner

și principii în felul următor (independent de înțelesul pe care acești termeni îi aveau acum trei sute și ceva de ani):

> Principiile, sugerez eu, trebuie să fie înțelese ca reguli elaborate de oameni pentru a fi folosite în construirea de modele care reprezintă aspecte specifice ale lumii naturale. Astfel, principiile lui Newton ale mecanicii vor fi înțelese ca reguli de construire a modelelor care reprezintă sisteme mecanice, de la comete la pendule. ... Ce învățăm nu sunt adevăruri generale despre relația dintre masă, forță și accelerație, ci că mișcările unei varietăți uriașe de sisteme din lumea reală pot fi reprezentate cu succes de modele construite potrivit principiilor mișcării ale lui Newton. Aici "reprezentarea de succes" nu implică o adecvare exactă, ci cel mult o adecvare în limitele a ceea ce poate fi detectat cu ajutorul tehnicilor experimentale existente. Faptul că atât de multe tipuri de sisteme fizice pot fi astfel reprezentate e de ajuns pentru a justifica înalta considerație de care s-au bucurat aceste principii vreme de trei sute de ani. Nu avem niciun fel de cerință de a le interpreta ca legi universale date de Dumnezeu. (Giere: 1999, pp. 94 – 95)

Această a doua strategie este metodologică: ea nu cere să gândim stări ideale ale lumii, în raport cu care apoi să cercetăm sistemele reale; mai degrabă, ea ne solicită să facem apel la reguli pentru a reprezenta cât putem de adecvat sistemele reale[176]. Ceea ce ar decurge este că legile nu sunt nici

---

[176] Merită fie și să amintim pe scurt faptul că Hayek înțelege teoriile din științele sociale ca având drept componente centrale tehnici de a raționa: "Teoriile din științele sociale nu constau în «legi» în sensul unor reguli empirice asupra comportamentului unor obiecte definite în termeni fizici. Tot ceea ce teoriile din științele sociale încearcă este să furnizeze o tehnică de a raționa care să ne ajute să legăm între ele fapte

Scanned with CamScanner

necesare şi nici suficiente pentru a înţelege practica ştiinţifică.

b) Stările ideale ca reguli de evaluare

Abordarea lui Giere, care se apleacă asupra ştiinţei naturale, cred că se poate uşor translata către discuţiile pe care le-am avut în vedere mai devreme din domeniul disciplinelor social-politice şi, în particular, către cele care vizează teoriile dreptăţii. Când încercăm să lăsăm deoparte legile ca susţineri cu caracter universal despre lume şi ne concentrăm, cu aparatul conceptual al teoriei presupuse, asupra unor reprezentări speciale, particulare ale lumii – asupra unor modele[177] – devine centrală relaţia comparativă dintre aceste modele: cât de adecvate sunt ele pentru a da seamă de sistemele reale. Comparaţia nu este pe o singură dimensiune; dimpotrivă, e întotdeauna posibil să avem mai multe criterii de evaluare a modelelor construite.

Giere, am văzut, respinge acele interpretări ale situaţiei care solicită un angajament ontologic[178] faţă de modelele ideale. Practica ştiinţifică nu constă în producerea unor astfel de modele, care apoi să funcţioneze ca standarde

---

individuale, dar care , precum logica sau matematica, nu este despre fapte" (Hayek 2014, p. 90).

[177] În acest cadru (al abordării semantice a teoriilor) o teorie ştiinţifică e identificabilă cu o clasă (de familii) de astfel de modele.

[178] Folosesc expresia "angajament onologic" în sensul lui Quine: "O teorie este angajată faţă de acele şi numai acele entităţi la care variabilele legate ale teorie trebuie să fie capabile să refere astfel încât afirmaţiile făcute în cadrul teoriei să fie adevărate" (Quine 1961, pp. 13 – 14).

Scanned with CamScanner

de evaluare a celorlalte. În interpretarea lui metodologică, locul acestor produse ideale e luat de regulile de construire a modelelor particulare[179].

Dacă translatăm argumentele lui Giere către exemplul pe care n-am concentrat în acest capitol, al teoriei dreptății, atunci primul lucru pe care îl constatăm este că nu avem rațiuni să postulăm o stare (și o societate) perfect dreaptă, deci să ne angajăm ontologic față de o astfel de entitate. Căci cerințele privind o societate mai dreaptă pot fi gândite ca reguli de construire a unor stări mai mult sau și mai mult drepte. Să ne amintim de felul în care am descris mecanismul idealizării liniare la începutul capitolului III. Ziceam, de pildă, că într-o societate mai dreaptă instituțiile sociale vor trebui astfel construite încât să nu îi favorizeze pe cei care aparțin unui anumit grup din societate (precum membrii "aristocrației" sau ai unei clase privilegiate). Or, această cerință poate fi înțeleasă ca o regulă de a produce idealizări admisibile. Funcționarea ei este directă, fără un nenecesar ocol pe la o stare ideal dreaptă.

---

179 O altă ilustrare a iluziei idealului e oferită de Polanyi (2002); vezi și Aligică, Tarko (2012). Reflecțiile de mai jos se aplică, după Polanyi, științei, dar și artei, religiei sau științei dreptului, care toate pot fi considerate ca activități omenești călăuzite de un ideal (în cazul științei, de exemplu, acesta este de mulți considerat ca fiind "adevărul obiectiv"). Știința este o activitate omenească cu mult succes; dar succesul ei e datorat, consideră Polanyi, faptului că un ideal abstract – "adevărul obiectiv" – e căutat de cercetători în mod liber, fiecare în felul său încercând să îl atingă, nicidecum pentru că ar exista o autoritate centrală care să încerce să reglementeze activitatea acestora. În acest fel, idealul nu este ceva stabilit de dinainte, construit în mod deliberat, ci e mai curând un instrument care ghidează activitatea cercetătorilor.

Scanned with CamScanner

Interpretarea metodologică a stărilor ideale constă exact în respingerea înţelegerii rolului lor ca un standard abstract[180], care însă are pretenţia să ghideze alegerile noastre particulare, în cazuri concrete. Ea susţine altceva: cerinţa de a produce reguli tot mai aplicate, sensibile la context, care au ca obiect alegerea între diferite stări posibile (alegerea acelei stări care e mai dreaptă). Interpretarea cere să renunţăm la a postula entităţi noi, de o natură diferită de a celorlalte (iar adesea, aceste entităţi sunt imposibil de găsit în lume, precum un univers în care să fie adevărate legile lui Newton sau o societate perfect dreaptă). Mai degrabă, ni se cere să încercăm să construim o societate mai dreaptă, potrivit unor principii pe care le acceptăm.

5. Despre ceea ce e fezabil

Când susţinem o abordare comparativă sunt obligatorii clarificări în două privinţe: în ce constau tipurile de stări actuale sau posibile pe care le luăm în considerare, precum şi relaţiile dintre ele. În diverse locuri am adus în discuţie prima chestiune. Dar cea de-a doua a rămas aproape

---

[180] Cu oarecare reticenţă, am putea interpreta într-un sens apropiat de acesta felul în care sunt prezentate de Platon în *Criton* legile (nu cele naturale, ci legile care privesc organizarea instituţională a unei societăţi). Acolo legile apar nu ca reguli abstracte, ci ca persoane care intră în dialog cu oamenii (cu Socrate). Ele nu cer supunere, ci fac apel la alegerea fiecăruia: "noi [legile] nu-i impunem cu brutalitate hotărârile noastre, ci doar i le propunem, lăsându-i libertatea să aleagă între a ne îndupleca prin convingere sau a ne da ascultare" (1976a, 52a, p. 72). Relaţia dintre legi şi persoana umană devine atunci una directă şi concretă, contextuală, având trăsăturile unei înţelegeri sau ale unui acord între aceste entităţi.

Scanned with CamScanner

neatinsă. Spun "aproape", fiindcă am menţionat una dintre căile prin care facem astfel de comparaţii: relaţiile dintre starea actuală şi altele – în particular cea selectată ca "ideală" – în dimensiunea idealizării. Dar am lăsat neclare foarte multe aspecte, care ar putea da naştere unor confuzii. De aceea, voi încerca în această secţiune să pun o anumită ordine.

Dacă, să zicem, presupunem că o stare a unei societăţi diferă de cea actuală prin aceea că în ea persoanele sunt mai rezonabile, respectă mai mult regulile morale (pornim aici pe calea unei anumite idealizări), atunci am putea susţine că ea e mai dreaptă. La limită, într-o stare în care am avea respectarea deplină a regulilor, ne-am găsi şi într-o stare ideală a societăţii respective. Dar să privim mai cu atenţie. De fapt avem aici două linii distincte de comparare: prima este relativă la o mai mare sau mai mică idealizare; a doua priveşte evaluarea societăţii relativ la cât de dreaptă este ea. Or, nu e obligatoriu ca cele două să coincidă. Pe de altă parte, am menţionat şi o altă dificultate: cum putem trece de la o stare actuală la una mai bună, eventual la cea mai bună. Avem aşadar cel puţin trei linii de comparare a stărilor unei societăţi:

1) a idealizării;
2) a performanţei;
3) a realizabilităţii sau fezabilităţii.

Voi începe prin câteva observaţii privitoare la cea de-a doua linie de comparare; apoi mă voi opri mult mai pe larg asupra celei de-a treia.

Scanned with CamScanner

a) *Accesibilitate şi fezabilitate*[181]

Să pornim de la o societate S, care poate fi într-o stare s. Una dintre acestea e cea actuală s_a; dintre celelalte, unele reprezintă idealizări mai mari sau mai mici ale ei (aici am putea să le includem şi pe unele ideale sau utopice s_u – în funcţie de aspectul pe care în avem în vedere atunci când idealizăm). În sfârşit, unele din aceste alte stări sunt realizabile plecând de la una anume. Fiecare stare poate fi caracterizată printr-un număr de criterii. De exemplu, spunem că una este mai dreaptă decât alta, că una e mai eficientă decât alta, că într-una mediul e mai protejat decât într-alta, că politicile aplicate într-una sunt mai democratice decât cele aplicate într-alta etc.

Avem deci anumite rezultate $o(s)$ pentru fiecare stare s. Aceste rezultate pot fi tratate fie într-un sens ordinal, fie într-unul categoric. Aceasta înseamnă că în unele cazuri putem spune doar că rezultatele $o(s_1)$ pentru starea s_1 sunt mai bune decât $o(s_2)$ pentru starea s_2; iar în altele cazuri putem să apreciem cantitativ rezultatele şi să le ataşăm o măsură. Să numim normă[182] acea funcţie n care evaluează rezultatele caracteristice unei stări. Norma poate fi definită fie într-un mod ordinal, fie într-unul cardinal. În primul caz ea e o relaţie: $n(o(s_1), o(s_2))$ între rezultatele din stările s_1 şi s_2 şi afirmă că rezultatele din starea s_1 sunt mai bune decât cele din

---

[181] Toată această secţiune e datorată discuţiilor inspiratoare pe care le-am avut cu P.D. Aligică.

[182] Pentru acest concept, vezi Koopmans, Montias (1971).

Scanned with CamScanner

starea s_2. Ce înseamnă că un rezultat e mai bun decât altul depinde desigur de criteriile de evaluare pe care le avem în vedere. În cel de-al doilea caz norma atașează o măsură (un număr) fiecărei stări. Iar dacă o valoare fixă v este tratată ca un prag, atunci expresia $n(o(s)) \geq v$ va putea fi interpretată ca spunând că starea s are rezultate acceptabile.

Normele[183] – înțelese fie ordinal, fie cardinal – permit compararea diferitelor stări posibile ale unei societăți S. Putem compara stările societății aflate în șirul unei idealizări posibile; la fel stări mai vechi sau mai noi ale acesteia. Dar în plus putem compara stări care nu sunt de aceeași natură: de exemplu, stări posibile (actuale sau nu) ale societății și stări ideale ale acesteia. Voi reveni imediat mai jos asupra acestei chestiuni.

Cu aceste preparative, să trecem la cea de-a treia linie de comparare a stărilor posibile ale unei societăți. Întrebarea de la care pornim e următoarea: dată fiind o stare s a unei societăți S, ce alte stări sunt realizabile pornind de la ea? Mai precis, plecând de la s în care un anumit fapt φ nu este efectiv, e oare posibil ca acesta să se realizeze într-una din stările în care ar putea să se transforme s?

---

[183] Normele pot fi interpretate ca reprezentând preferințele actorilor relevanți într-un anumit context. Rezultatele și normele sunt legate prin noțiunea de deziderat: pentru fiecare normă n dezideratele constau în acele rezultate o de care norma depinde în mod pozitiv. De pildă, pentru o normă aplicată unei societăți democratice un deziderat ar putea fi acela ca echitatea să crească; la fel, cerința ca în societate deciziile economice să fie dispersate e un deziderat, în timp ce creșterea controlului centralizat asupra rezultatelor și consumului este repungnantă. Să accentuăm că o normă include nu doar aspecte normative, ci și pozitive.

Scanned with CamScanner

Să spunem că o stare s_2 a unei societăţi S este accesibilă din starea s_1 dacă există o cale de trecere de la s_1 la s_2, deci dacă plecând de la s_1 starea s_2 este realizabilă. Să observăm, mai întâi, că plecând de la o stare s_0 a lui S care este actuală la un moment dat t_0 putem urmări tranziţia în timp a lui S la stările s_1, s_2, ... s_n la momentele de timp t_1, t_2, ... t_n. De bună seamă, fiecare stare s_{i+1} a lui S este accesibilă din s_i. Dar accesibilitatea este o relaţie mult mai generală între stările unei societăţi S. Căci are sens să spunem că e posibil sau ar fi fost posibil ca o stare să tranziteze într-o alta, chiar dacă efectiv aşa ceva nu se va întâmpla sau nu s-a întâmplat. Desigur, trebuie să spunem ce înseamnă aici că ceva este "posibil". Dar este intuitiv acceptabil să spunem că o tranziţie are şanse mai mari decât alta să se producă. De pildă, o societate de piaţă poate să devină mai centralizată decât este; totuşi vom zice că sunt mult mai puţine şanse ca ea să devină o societate cu o economie pe deplin planificată.

Ca urmare, va trebui să definim într-un mod mult mai larg ideea de accesibilitate. Să scriem $\rho(s_1,s_2)$ pentru a exprima faptul că starea s_2 a societăţii S este accessibilă din s_2; De asemenea, voi spune că un fapt φ este fezabil în starea s_1 dacă există o stare s_2 care este accesibilă din s_1 şi φ are loc în s_2 (este actual în s_2).

Deşi foarte apropiate, conceptele de accesibilitate şi de fezabilitate nu sunt identice. Diferenţa ţine de o distincţie subtilă – care însă va avea un rol foarte important în cele ce urmează[184]. Să ne gândim la următorul exemplu: dată fiind o

---

184 Buchanan (2004, p. 61) oferă o distincţie apropiată, desi diferită, între accesibilitate şi fezabilitate.

Scanned with CamScanner

stare s, un fapt φ este fezabil în s dacă există o altă stare s_1 în care faptul φ are loc. Dar a spune că φ este accesibil din s e ceva foarte diferit: anume că există un șir de stări $s, s_1, s_2, \ldots s_n$ cu proprietatea că $\rho(s,s_1)$, $\rho(s_1,s_2)$, ... $\rho(s_{n-1},s_n)$ și φ este realizat în s_n. Cum vom vedea, această distincție nu este folosită în cele mai multe analize ale conceptului de fezabilitate.

Pentru anumite scopuri e folositor să facem apel la o noțiune mai slabă de accesibilitate. Dacă există un rută care ne duce de la o stare s_1 la o alta s_2 într-un număr finit de pași voi spune că s_2 este accesibilă din s_1 într-un mod efectiv. Dar am văzut, atunci când în capitolele anterioare am discutat diverse strategii de idealizare, că anumite stări nu pot fi atinse astfel. De pildă, am putea dori să trecem de la starea actuală s_a la una mai echitabilă. La limită, am dori să ajungem într-o stare ideal echitabilă. Ea este însă o stare utopică s_u, fiindcă nimeni nu poate pretinde că o societate reală va putea satisface total standardele de echitate.

Putem totuși, odată cu Rawls (1999), să susținem că o astfel de utopie e "realistă". Mai mult, am argumentat mai devreme că putem susține acest lucru în două modalități. Prima este liniar procedurală: producem o cale de a ne apropia de s_u, la fel cum fizicianul studiază mișcarea unei bile pe o podea și asumă că frecarea devine tot mai mică, fără a fi eliminată. De pildă, presupunem că oamenii din S sunt tot mai raționali și ne întrebăm cum ar alege când toți ar fi pe deplin astfel. Starea ideală s_u nu va fi vreodată atinsă, dar ne putem imagina cum e în ea fiindcă știm cum sunt stările tot mai apropiate de ea. Dacă facem apel la conceptul de normă,

Scanned with CamScanner

fie într-un sens ordinal, fie într-unul cardinal, e şi mai limpede la ce concluzii ajungem.

În cazul în care facem apel la o strategie substanţială de a înţelege starea s_u (folosind fie o idealizare de tip liniar, fie – mai probabil – una structurală) lucrurile nu mai sunt la fel de simple. În cazul unei strategii structural substanţiale nu există niciun mod de a ne apropia, prin apelul la relaţia ρ (deci la un şir de forma: $\rho(s,s_1)$, $\rho(s_1,s_2)$, ... $\rho(s_{n-1},s_n)$), de o stare s_u, fiindcă aceasta diferă prin natura ei de celelalte stări pe care le întâlnim în drumul nostru. În acest caz, starea s_u nu este limita şirului de stări s, s_1, s_2, ... s_n.

Putem totuşi recurge la o altă modalitate – analogică – de a susţine că, deşi e o stare utopică, s_u e totuşi realistă. Anume, ideea e de a susţine că deşi nu e membru al unui şir realist, care are punctul de plecare în s, de stări accesibile, în acest şir există totuşi o anumită stare s_m care aproximează pe s_u. Ce înseamnă aici a aproxima nu e foarte misterios: putem face apel la o normă n bine aleasă care evaluează rezultatele lui s_m şi s_u şi le găseşte că sunt similare: $n(o(s_m)) \approx n(o(s_u))$, dacă nu chiar identice.

Un exemplu de abordare analogică e cel purtat în filosofia politică în legătură ceea ce se numeşte "teoria ideală". Cum am văzut, Rawls modelează ideea de societate ideal dreaptă cu ajutorul conceptului de poziţie originară. O trăsătură esenţială a societăţii ideal drepte e aceea că persoanele din ea "asumă că principiile pe care le recunosc, oricare ar fi ele, vor şi respectate în mod strict şi vor fi urmate de toţi. Ca urmare, principiile dreptăţii care decurg sunt acelea care definesc o societate perfect dreaptă, în condiţii favorabile" (Rawls 1971, p. 245). Dar respectarea strictă – care

Scanned with CamScanner

înseamnă că violarea regulilor este exclusă – nu se poate realiza în societăți reale. Putem cel mult să ne imaginăm un aranjament cât mai drept care e apropiat în caracteristicile lui cu societatea perfect dreaptă.

De ce este posibilă însă respectarea strictă în socidetatea ideală? Rațiunea este aceea că, așa cum am văzut, locuitorii ei sunt modelați de Rawls într-un mod aparte. Ei sunt raționali și rezonabili, și anume îi putem imagina ca mai mult sau mai puțin astfel. La limită, ne putem imagina o societate în care membrii ei sunt cei mai raționali; dar nici acolo nu putem exclude posibilitatea ca unii dintre ei să acționeze în contra regulilor[185]. Însă, cum am accentuat mai devreme, calitatea de a fi rezonabili (și anume perfect rezonabili) nu poate fi predicată cu sens despre membrii societății perfect drepte. Căci ea e o trăsătură a poziției originare, nu una a locuitorilor ei. Ca urmare, ca principiu, societatea perfect dreaptă este "realistă" cel mult în al doilea sens, analogic, al accesibilității ideale[186]. Ea este asemănătoare unei stări reale nu prin structura ei, ci numai prin rezultatele pe care le are (de exemplu, la limită, într-o societate reală oameni se vor putea conforma regulilor foarte mult, aproape de cum se comportă membrii societății perfect drepte).

---

185 Unii autori nu sunt de acord cu acest lucru. Gauthier (1986) e unul dintre aceștia.

186 Rawls (1971, 246) admite că putem să atingem societatea perfect dreaptă "dacă putem". Un argument apropiat de acesta se află în Sen (2009). Sen a argumentat că un aranjament institutional cât se poate de drept nu poate fi totuși identificat cu unul perfect drept. Vezi și Wiens (2015).

Scanned with CamScanner

Să mai notăm un lucru: o implicaţie importantă a abordării pe care o propun aici este aceea că e lăsată deschisă posibilitatea luării în considerare a unei colecţii largi de relaţii de accesibilitate între diferitele stări ale unei societăţi *S*. Desigur, această colecţie e constrânsă de caracteristicile societăţii *S*, dar oricum sunt acceptabile mai multe opţiuni. Uneori aspectele normative sunt foarte importante atunci când avem în vedere o relaţie de accesibilitate (vezi şi Gilabert, Lawford-Smith: 2012).

În cadrul formal propus aici decurge că nu toate relaţiile de accesibilitate pe care le putem lua în considerare sunt acceptabile. Aceasta din cel puţin două motive: mai întâi, unele traiectorii ale evoluţiei societăţii trebuie excluse (pentru că, de exemplu, ele cer ca actorii să folosească mijloace neacceptabile); în al doilea rând, unele stări posibile trebuie evitate (de exemplu, pentru că ele ar produce o deteriorare gravă a condiţiilor de viaţă ale oamenilor, chiar o încălcare a unor drepturi umane fundamentale). Voi accentua că aceste constrângeri nu privesc structura internă a stărilor posibile ale lui *S*, ci colecţia tuturor stărilor ei posibile pe care le luăm ca acceptabile.

Literatura acuală cu privire la conceptul de fezabilitate s-a concentrat pe câteva întrebări. Acestea privesc: sensul conceptului de "posibil" în susţinerile privind fezabilitatea; relaţiile dintre aspectele normative şi cele pozitive; asumarea unui obiectiv ideal etc. În paragraful următor voi discuta pe scurt aceste întrebări, după care voi introduce abordarea pe care o propun. Pe scurt, voi argumenta că în aceste discuţii au fost ignorate

Scanned with CamScanner

caracteristicile structurale ale modului în care noi folosim noţiunea de fezabilitate (gramatica profundă a fezabilităţii). Voi schiţa cei mai importanţi paşi în reconstrucţia acestei gramatici, după care voi reveni la întrebările clasice.

b) *Gramatica fezabilităţii*

Ce înseamnă că un fapt φ este fezabil în starea *s* a unei societăţi *S*? Un răspuns intuitiv, foarte general (chiar dacă nu îndeajuns de precis) este că există o tranziţie posibilă de la *s* la o stare *s** în care φ este realizat, e efectiv. Problema e acum aceea de a ne concentra pe termenii "posibil" şi "tranziţie".

Trei moduri de a înţelege fezabilitata au fost formulate, şi toate sunt semnificative atunci când avem în vedere şi consideraţii normative (Southwood, 2018). Primul dintre acestea pune în centru ideea de cost: fezabilitatea trebuie înţeleasă în termnii a ce poate fi atins fără costuri prea mari. A transforma Elveţia într-o utopie comunistă e posibil, dar costurile tranziţiei ar fi negândit de mari[187]. Un mod ceva mai atractiv de a înţelege fezabilitatea este bazat pe ideea de probabilitate. Într-o formă mai elaborată, acum se face apel la contrafactuali. Definiţia propusă are forma: un fapt φ este fezabil pentru un agent sau o mulţime (ori chiar un grup[188])

---

187 Ba mai mult, ar fi păcat să se întâmple aşa ceva! – spune o veche glumă.

188 Nu voi intra aici în dezbaterile privitoare al existenţa şi la rolul agenţilor colectivi.

Scanned with CamScanner

de agenţi dacă există raţiuni satisfăcătoare pentru ca ei să încerce să realizeze acest fapt[189].

Voi insista ceva mai mult pe un al treilea mod de a înţelege conceptul de fezabilitate. Potrivit lui, accentul cade pe ceea ce tratăm ca "posibil". Să observăm că, la fel ca şi celelalte două moduri de a înţelege fezabilitatea, aceasta e tratată ca fiind legată de, dacă nu chiar determinată de felul în care actorii implicaţi acţionează sau intenţionează să acţioneze. Ca urmare, noţiunea de posibilitate nu poate fi tratată ca posibilitate logică, metafizică sau chiar naturală. Căci a spune că un fapt φ este fezabil nu înseamnă a spune că acesta este conceptibil. Ne putem imagina o lume în care în următoarele două decenii o sută de milioane de oameni vor fi colonizat satelitul Io al lui Jupiter – dar cu siguranţă că ne va fi greu să spunem că aşa ceva e şi fezabil. Fezabilitatea trebuie să ia în seamă resursele de a acţiona într-un anumit fel, precum şi disponibilitatea de a face aşa ceva. Wiens (2015) a argumentat că trebuie să apelăm la toate mijloacele noastre[190] tehnologice, instituţionale, motivaţionale pe care le avem la dispoziţie pentru a da sens şi a face folositoare noţiunea de fezabilitate.

În consecinţă, susţinătorii apelului la posibilitate tratează fezabilitatea ca expresie a unei noţiuni restrictive a

---

189 Aşa cum argumentează Estlund (2014), nu trebuie să presupunem că agenţii au capacitatea de a realiza φ. E presupusă doar o probabilitate obiectivă: φ este fezabil când există o şansă îndeajuns de mare că ei vor acţiona pentru a-l realiza, că probabilitatea (obiectivă) ca ei să acţioneze pentru a-l realiza nu e apropiată de zero.

190 Repet, nu discut aici felul cum concepem acest "noi" sau "al nostru"; subliniez doar că nu presupun apelul la actori colectivi.

Scanned with CamScanner

ceea ce e posibil. Dacă, în plus, vrem ca abordarea să fie precisă, e natural să se apeleze la aparatul logicii modale. Așa ceva face Wiens (2015). Posibilitatea e înțeleasă în termenii așa-numitei semantici a lumilor posibile. Un fapt φ este posibil într-o lume posibilă *s* – și deci este fezabil în aceasta – dacă el este realizat într-o lume posibilă care este accesibilă din *s*; și nu e fezabil dacă nu există o astfel de lume accesibilă. Din nefericire, Wiens se oprește la aceste remarci foarte generale. El nu dezvoltă implicațiile folosirii aparatului și tehnicilor formale puternice ale semanticii lumilor posibile[191]. În cele ce urmează voi explora în mai mare detaliu opțiunea aceasta. Voi defini cât mai precis în ce constau restricțiile propuse, precum și relevanța configurațiilor de "lumi" posibile care decurg din aceste restricții. Toate acestea vor consta în evidențierea gramaticii fezabilității: a felului în care aceste restricții configurează utilizarea pe care o dăm termenului "posibil"[192].

Adesea asumăm în mod tacit unele proprietăți ale faptelor pe care le considerăm fezabile. De pildă, pare intuitiv

---

[191] Abordarea semantică pe care o voi detalia mai jos diferă de cea a lui Wiens în cel puțin trei privințe. Mai întâi, nu fac apel aici la componenta temporală; în locul ei utilizez relația de accesibilitate pentru a modela viitori posibili ai societății. În al doilea rând, nu voi defini relațiile de accesibilitate în termenii proceselor cauzale dintr-o societate *S*. Relația de accesibilitate este luată ca un termen primitiv, deși formal vorbind e posibil să identificăm condiții necesare și suficiente pentru a o defini. În al treilea rând (și cel mai important), mă voi concentra asupra a două chestiuni pe care Wiens nu le abordează: a) proprietățile relațiilor de accesibilitate; și b) gramatica termenului "fezabil" indusă de acele proprietăți.

[192] Pentru sintaxa și semantica logicii modale vezi de exemplu Blackburn et al. (2001), Bull și Segerberg (2001).

Scanned with CamScanner

să susţinem că întotdeauna e fezabil să realizăm φ sau cel puţin să realizăm non-φ. Căci dacă nu reuşim să facem ca φ să fie realizat înseamnă că non-φ a apărut sau se menţine. Mai departe, probabil că puţini dintre noi ar considera că următoarea inferenţă nu e corectă: dacă este fezabil faptul complex că φ & ψ, atunci φ este fezabil şi la fel ψ este fezabil. Aceste proprietăţi ale fezabilităţii privesc sintaxa limbajului nostru.

Pentru o mai mare claritate (dar şi pentru a fi mai concis) voi scrie $F\varphi$ pentru: φ este fezabil; $\sim F\varphi$ pentru: φ nu este fezabil; $F\sim\varphi$ pentru $\sim\varphi$ este fezabil; $F(\varphi \,\&\, \psi)$ pentru: $(\varphi \,\&\, \psi)$ este fezabil etc. De asemenea, să denotăm prin Σ mulţimea tuturor stărilor posibile ale unei societăţi *S*. Cele două susţineri pe care le-am făcut mai devreme sunt uşor de formalizat[193]:

$$F\varphi \vee F\sim\varphi \qquad (1)$$

$$F(\varphi \,\&\, \psi) \rightarrow (F\varphi \,\&\, F\psi) \qquad (2)$$

Sintaxa include însă şi expresii mult mai complexe; între ele, sunt expresiile care constau în apariţii iterate ale termenului "posibil" sau "fezabil". Să luăm ca exemplu pasajul următor din Rawls:

> Recunosc că se pot pune întrebări cu privire la felul în care sunt recunoscute limitele a ceea ce e practic posibil şi la condiţiile efective din lumea noastră socială. Problema aici este aceea că limitele a ceea ce e posibl nu

---

193 Semnul ∨ stă pentru "sau" iar & stă pentru "şi".

Scanned with CamScanner

> sunt date de ceea ce este actual realizat, căci noi putem, mai mult sau mai puțin, să schimbăm instituțiile politice și sociale, precum și multe altele. (Rawls 1999, p. 12)

Acel "posibil practic" pe care îl are în minte Rawls e un alt nume pentru "fezabil". Când afirmă, cât se poate de corect, că limitele posibilului practic nu sunt date de ceea ce este actual realizat, Rawls spune că deși un fapt φ nu este posibil actualmente, în starea s_a a societății S, el ar putea fi astfel, dacă am avea alte condiții în starea societății. Or, acele alte condiții ne duc spre o altă stare s^*, care este actual posibilă. Așadar, el susține că deși faptul φ nu e practic posibil, e totuși (practic) posibil ca el să fie practic posibil. Formal, avem:

$$\sim F\varphi \,\&\, FF\varphi \qquad (3)$$

Acum voi introduce un al doilea tip de abordare a expresiilor modale[194]. Ele pot fi studiate nu numai sintactic, ci și semantic. Abordarea standard face apel la cadrul semanticii lumilor posibile. Intuiția de bază vine din filosofia lui Leibniz. Pentru Leibniz un fapt φ este necesar dacă e realizat în toate lumile posibile și e posibil dacă e realizat în cel puțin una. O lume posibilă corespunde unei stări s ale societății și constă într-un set maximal consistent de fapte[195].

---

[194] În general, expresiile modale pot fi aletice ("necesar", "posibil", "imposibil), deontice ("obligatoriu", "permis", "interzis"), epistemice ("știu", "cred") etc.

[195] O supoziție importantă pe care o voi lăsa aici neanalizată este justificarea rolului pe care îl atribui stărilor societății. Aceste stări sunt entități foarte complexe (scriam mai sus: "seturi maximal consistente de fapte"); or, ne putem întreba de ce tocmai ele ar trebui să fie unitatea centrală de analiză. Căci e desigur imaginabil să nu luăm ca unitate de

Scanned with CamScanner

În contextul nostru, aplicând direct această definiție, expresia φ este fezabil ar însemna că există o stare *s* în care φ e realizat. Dar această interpretare e clar inacceptabilă. Să ne reamintim, într-adevăr, că avem în vedere o noțiune restricționată pentru ceea ce e posibil. Semantic, acest lucru va însemna, mai întâi, că orice susținere despre fezabilitatea unui fapt este relativă la o stare *s* a societății. Chiar dacă φ este fezabil la s_1, e posibil ca φ să nu fie fezabil într-o altă stare s_2. În al doilea rând, fezabilitatea depinde de relația de accesibilitate ρ.

Plecând de aici, voi spune că $F\varphi$ este adevărată la starea *s* (φ este fezabil în *s*) dacă există o stare s^* astfel încât $\rho(s, s^*)$ și φ este realizată la s^*. Să luăm din nou exemplul susținerii lui Rawls că pentru un fapt φ avem: $\sim F\varphi$ & $FF\varphi$. Semantic, ea spune, mai întâi, că dat fiind *s* nu există nicio stare s_1 astfel încât $\rho(s, s_1)$ și φ are loc în s_1, dar, în al doilea rând, că există două stări s_1 și s_2 astfel încât $\rho(s, s_1)$ și $\rho(s_1, s_2)$ și φ are loc în s_2. Cu alte cuvinte, deși nu există nicio stare accesibilă din *s* care φ are loc, există o traiectorie de la *s* spre o altă stare, care, modificând condițiile din *s*, face ca la un moment dat φ să fie realizabil.

---

analiză stări totale ale societății, ci unele entități mai simple, mai puțin bogate. Am putea susține că atunci când încercăm să vedem dacă un fapt φ este fezabil nu trebuie să aducem în discuție toate aspectele și procesele din societate: e nevoie să ne concentrăm doar pe părțile ei relevante (actorii relevanți, resursele lor etc.). Fezabilitatea ar putea fi atunci analizată mai bine în contexte mai restrânse. Unii autori, mergând pe o astfel de cale, au introdus conceptul de "situație" (Barwise, Perry, 1983). Ostrom (2005, p. 14) a comparat aceste situații cu arena de acțiune din cadrul conceptual pe care l-a propus (cadrul de "analiză și dezvoltare instituțională"); arena de acțiune extrage doar un număr de variabile din complexitatea realității.

Scanned with CamScanner

Un rezultat fundamental în logica modală e acela că există relații sistematice între proprietățile pe care le atribuim relației de accesibilitate ρ și gramatica fezabilului. Un prim exemplu în acest sens este următorul: dacă acceptăm că $F\varphi \vee F{\sim}\varphi$, deci că (la s) este fezabil φ sau e fezabil non-φ, înseamnă că presupunem că există cel puțin o stare care e accesibilă din s, adică avem $\rho(s, s^*)$ pentru cel puțin un s^*; căci altminteri, prin definiție atât $F\varphi$ cât și $F{\sim}\varphi$ ar fi false.

În continuare voi discuta ceva mai pe larg câteva susțineri mai complicate care vizează gramatica fezabilului. Voi argumenta că ele au implicații importante[196]. Să luăm mai întâi expresia:

$$FF\varphi \rightarrow F\varphi \qquad (4)$$

Fie s o stare (posibil chiar cea actuală) a unei societăți S. Expresia (4) spune că dacă faptul φ este fezabil sub anumite condiții modificate față de cele din s, atunci el trebuie să fie actual fezabil, adică fezabil și în s. Semantic, această susținere revine la a admite că relația de accesibilitate ρ este tranzitivă, adică avem: dacă $\rho(s, s_1)$ și $\rho(s_1, s_2)$, atunci avem și $\rho(s, s_2)$. Într-adevăr, $FF\varphi$ spune că există o stare astfel încât $\rho(s, s_1)$ și la s_1 faptul φ este fezabil, adică există un s_2 astfel încât $\rho(s_1, s_2)$ și φ e realizat la s_2. Dacă ρ este tranzitivă, atunci avem $\rho(s, s_2)$ și, întrucât φ e realizat la s_2, înseamnă că avem de asemenea $F\varphi$ la s prin definiție. Atunci când vrem ca starea s să devină mai bună în sensul unei norme anumite, nu este neuzual să admitem că pentru aceasta trebuie să ne angajăm pe o rută

---

[196] Pentru conceptul de corespondență, vezi van Benthem (2001).

Scanned with CamScanner

sau traiectorie care va conține mai mulți pași. Iar dacă ținem fixat obiectivul dorit, ideea că ne mișcăm în direcția corectă presupune că pasul următor e de asemenea accesibil din *s*.

Abordările de tipul "dependenței de cale" admit tranzitivitatea. Ele admit că opțiunile viitoare sunt puternic determinate de alegerile actuale[197] (acțiuni ale membrilor societății, politici ale guvernării etc.), încât unele dintre ele pot duce la închiderea definitivă a unor stări accesibile viitoare. Atunci când ne angajăm la *s* pe o anumită rută închidem alte opțiuni. Când ne mișcăm înainte ghidați de ρ, nu atingem stări accesibile noi – ci doar pe cele pe care le aveam deja.

Acceptarea tranzitivității nu e lipsită de dificultăți. Căci atunci când ne mișcăm de la o stare la alta nu doar închidem unele posibilități: pare intuitiv să admitem că în multe cazuri ceea ce se întâmplă e că apar noi posibilități. Care sunt consecințele unei astfel de situații? Un fapt care nu este de atins prin nicio traiectorie dacă plecăm din *s* va fi atunci fezabil într-o stare care e accesibilă din *s*. Or, așa ceva nu e compatibil cu asumarea tranzitivității relației de accesibilitate.

---

[197] Expresia

$$\varphi \rightarrow F\varphi \qquad (4.1)$$

spune că dacă un anumit fapt φ este realizat într-o anumită stare *s*, atunci el e fezabil în *s*. *Prima facie*, ea nu este intuitiv adevărată. Căci chiar dacă se întâmplă ca φ să aibă loc la *s*, de aici nu decurge că φ este practic posibilă, căci ea ar putea să fie actuală din cu totul alte motive decât acțiunea unor agenți. Dar dacă "posibil" are un sens logic, metafizic sau chiar fizic, implicația că dacă ceva este actual atunci e posibil pare validă. Semantic, validitatea lui 4.1 cere ca relația ρ să fie reflexivă. Există multe contexte în care o susțin (vezi mai jos nota despre robustețe).

Scanned with CamScanner

Incrementaliștii resping tranzitivitatea. Pentru ei nu doar mijloacele, ci și scopurile se pot schimba în cursul unei tranziții. Când ne mutăm dintr-o stare într-alta tranzitivitatea poate cădea: e posibil să avem $\rho(s, s_1)$ și $\rho(s_1, s_2)$, dar nu și $\rho(s, s_2)$. Și e posibil ca φ să fie realizat în s_2 și deci fezabil în s_1, dar să nu fie fezabil în s. De asemenea, atunci când presupunem o stare ideală, cu fiecare pas pesemne că ne apropiem de ea. Dar evident relația de accesibilitate nu e tranzitivă, fiindcă starea ideală însăși nu e accesibilă din niciuna dintre stările aflate pe parcurs.

O a doua expresie pe care o voi discuta e mai puțin intuitivă. O prezint mai întâi, iar abia apoi voi încerca să o explic[198]:

$$F\varphi \rightarrow F(\sim F\varphi \,\&\, \varphi) \qquad (5)$$

Ea afirmă că dacă admitem că un fapt e fezabil, atunci dacă se întâmplă ca acesta să devină realizat într-o anumită stare, atunci nu mai există din acel punct o altă tranziție către o stare în care φ încă să aibă loc. Căci acea stare e una în care procesul de deplasare s-a încheiat. Semantic, sensul expresiei (5) e foarte clar: ea definește două proprietăți ale relației de accesibilitate – anume tranzitivitatea lui ρ și caracterul binefundat al conversei lui ρ. Această din urmă proprietate

---

[198] Această expresie este echivalentă cu așa-numita axiomă a lui Löb. În logica modală ea are forma:

$$N(N\varphi \rightarrow \varphi) \rightarrow \varphi$$

unde N este operatorul necesității; $N\varphi$ se citește: "este necesar că φ". În așa-numita logică a demonstrabilității, $N\varphi$ se citește: "propoziția φ este demonstrabilă (în sistemul formal presupus)".

Scanned with CamScanner

spune că nu există niciun şir infinit de forma: $\rho(s, s_1)$, $\rho(s_1, s_2)$, $\rho(s_2, s_3)$, ... $\rho(s_n, s_{n+1})$ ...) (van Benthem, 2001, p. 349). Aşadar, dacă acceptăm pe (5), atunci toate tranziţiile definite în termenii relaţiei de accesibilitate ρ sunt tranzitive şi realizate într-un număr finit de paşi[199].

Un argument pentru acceptarea acestei a doua constrângeri e acela că în orice situaţie mijloacele noastre de a altera *status quo*-ul sunt finite: resursele (incluzând aici banii şi tehnologia) sunt limitate, modalităţile în care acestea pot fi folosite nu sunt nerestricţionate, actorii relevanţi au capacitate şi motivaţie limitate de a urmări un obiectiv de obicei îndepărtat, instituţiile existente nu sunt capabile să convertească orice tip de resurse într-un obiectiv dorit, există alocări ale resurselor care nu sunt admisibile etc. (Wiens, 2015). De aceea, ceea ce e fezabil trebuie să poată fi atins într-un număr finit de paşi[200]. Dacă, mai mult, combinăm aceste argumente cu cele privitoare la dependenţa de cale (am văzut că aceasta cere tranzitivitatea lui ρ, deci cealaltă condiţie care e definită de (5)), atunci acceptabilitatea condiţiei "constructive" (5) e chiar mai ridicată.

Totuşi, în ciuda faptului că este riguroasă tehnic, această abordare a fezabilităţii pe care o indică expresia (5) nu este foarte atrăgătoare, în special atunci când vrem să o aplicăm în cazuri în care intervin consideraţii normative. În aceste situaţii, mişcarea standard e aceea de a stabili obiective morale pentru a evalua situaţiile reale (Buchanan 2004, p.

---

[199] Să mai notăm aici că expresia (5) respinge reflexivitatea lui ρ.

[200] Această constrângere devine foarte importantă în cazul mişcărilor revoluţionare, care trebuie să promită realizarea idealului lor într-un viitor în niciun caz indeterminat.

Scanned with CamScanner

60). Să ne gândim la perspectiva creştină asupra mântuirii. Potrivit ei, trebuie să ne străduim să o atingem. Dar, dată fiind precaritatea condiţiei umane, ea nu poate fi atinsă în această lume: lumea ideală (raiul) nu este un membru al şirului actual de viitori accesibili ai lumii reale. Am argumentat mai devreme că putem apela la două moduri de a conceptualiza felul în care un astfel de obiectiv ideal este de atins: liniar şi analogic.

E important aici să menţionez că atât în sens liniar cât şi în sens analogic idealul poate fi înţeles într-un sens procedural: el nu are trăsăturile unei stări de sine stătătoare, nu trebuie citit într-un sens substanţial, ci mai degrabă ca un set de constrângeri asupra gramaticii folosirii termenului "posibil" şi, în particular, a lui "fezabil". În această perspectivă, obiectivele morale sunt instrumente de a construi traiectorii către stări caracterizate prin rezultate mai bune ("mai bune" relativ la normele admise).

O formulare extrem de clară a unei poziţii de acest fel o dă Anderson (2010, p. 3): "Noi recunoaştem că există o problemă înainte de a avea vreo idee despre ce ar fi cel mai bun sau cel mai drept. Şi nici nu avem nevoie să ştim ce este ideal pentru a face îmbunătăţiri. Cunoaşterea a ceea ce este mai bun nu necesită cunoaşterea a ceea ce este cel mai bun"[201].

---

[201] Citând-o pe Anderson, Wiens (2015, p. 471) scrie: "Pasul hotărâtor este acela de a reorienta teoria politică normativă către o concepţie alternativă asupra progresului moral – o noţiune a progresului din starea actuală de nedreptate, care priveşte înapoi, mai degrabă decât o noţiune a progresului către dreptatea ideală, care priveşte în faţă".

Scanned with CamScanner

Atenţie: apelul la relaţia de accesibilitate ρ ar părea că impune o privire înainte, spre o stare mai bună a societăţii; că trebuie să părăsim starea actuală a societăţii şi să încercăm să ne îndreptăm spre una mai bună. Ar fi însă greşit să gândim astfel. Mai întâi, fiindcă relaţia ρ nu ne duce într-o stare mai bună; ea nu are neapărat caracter normativ, deşi cum am văzut poate include astfel de restricţii. Apoi, chiar dacă ar fi aşa, relaţia nu presupune că trebuie să atingem o stare cea mai bună, un obiectiv final. În sfârşit, proprietăţile relaţiei ρ pe care le avem în vedere pot lua în considerare privirea spre înapoi (am avut chiar un exemplu: proprietatea de binefundare a conversei lui ρ). Abordarea din această secţiune nu contrazice argumentele din cele anterioare.

c) *O privire mai generală*

Să rezumăm. Formula abstractă prin care pot fi captate componentele de bază ale conceptului de fezabilitate – care deci definesc gramatica termenului "fezabil" – este următoarea[202]:

> Este fezabil pentru X să facă α pentru a produce rezultatele dorite O in contextul Z.
>
> (6)

---

[202] Această formulă diferă de cea propusă în Gilabert şi Lawford-Smith (2012, p. 812) prin aceea că include o referire la deziderabilitate. Această includere are două avantaje. Primul e acela că permite apelul la norme, în sensul lui Koopmans şi Montias (1971), ceea ce deschide calea spre luarea în considerare a aspectelor normative. Mai important e însă un alt lucru: cum voi argumenta mai jos, ea permite o imagine mai complexă asupra actorului X.

Scanned with CamScanner

Să începem cu componenta *O*. Ea modelează felul în care facem apel la colecţia Σ de stări posibile ale unei societăţi *S*. Prin *O* restrângem discuţia la acele stări care au anumite rezultate (să zicem, cele admisibile, sau cele care au o anumită relaţie cu starea actuală). Acţiunea α a actorilor produce selectarea unui membru al unui şir de stări din Σ (al unei "traiectorii" sau "rute"). Relaţiile dintre membrii acestui şir pot fi formulate în două feluri. Mai întâi, deoarece deziderabilitatea presupune alegerea unei sau unor norme, putem compara stările lui *S* în termenii evaluării rezultatelor lor *O*. În al doilea rând, avem de asemenea relaţia ρ de accesibilitate, care este esenţială pentru definirea fezabilităţii. Un fapt φ e fezabil la *s* dacă el e realizat într-o stare accesibilă din *s* prin acţiunea α a lui *X*. Am argumentat că existenţa lui ρ elimină posibilitatea de a ne deplasa din *s* în orice altă stare posibilă. Cum ρ depinde deci de felul în care *X* acţionează, e posibil ca în diferite contexte *Z* să avem relaţii ρ de accesibilitate diferite, chiar dacă Σ şi *O* sunt ţinute constante. Mai mult, dacă selectăm altă sau alte norme, atunci şi relaţia ρ poate fi afectată, pentru că, de exemplu, unele tranziţii devin inacceptabile. Situaţia e şi mai dificil de gestionat dacă avem la dispoziţie mai multe relaţii de accesibilitate: or, aceasta este regula dacă în societate există grupuri diferite care preferă politici diferite şi deci acţionează distinct.

Aici apare un aspect foarte important, care din păcate este într-o mare măsură neglijat. Anume, se presupune că *X* este un actor unitar. Dacă este unul individual, atunci nu apar complicaţii prea mari. Dar dacă avem de-a face cu un grup de oameni din societate, atunci apare întrebarea în ce sens

Scanned with CamScanner

putem vorbi de faptul că ei acţionează; care e sensul expresiei: "*X* face α"? Aici este, *in nuce*, toată problema actorilor colectivi.

Nu voi încerca în cele ce urmează să o discut, căci ea este mult prea complexă. Voi menţiona doar două chestiuni. Prima: uneori e posibil să facem apel la diverse metode de a agrega interesele (sau preferinţele) diverselor grupuri din societate. Agregarea nu înseamnă neapărat şi apariţia unor actori colectivi, ci doar acceptarea unor mecanisme sociale de a face alegeri. A doua: uneori nici nu trebuie să ne propunem să considerăm că *X* este un actor unitar. Aşa cum au argumentat cu forţă unii autori (E. Ostrom, 2005; V. Ostrom, 2014), imaginea monocentrică a acţiunii sociale poate şi trebuie în unele contexte să facă loc uneia policentrice, în care diverse grupuri de actori interacţionează, iar schimbarea socială e rezultatul unei astfel de mişcări descentralizate[203].

---

[203] Mai mult, aceasta este uneori chiar mai performantă. Un exemplu e cel al robusteţei unui sistem de guvernare a unui sistem precum o resursă comună. Robusteţea se referă la succesul pe termen lung al aranjamentelor instituţionale care caracterizează un astfel de sistem. În termeni de accesibilitate, ideea este că, odată implementat, sistemul de guvernare are tendinţa de a persista în orice fel de tranziţie a resursei. Mai formal, aceasta înseamnă că ceea ce este actual trebuie tratat ca fezabil (adică: relaţia de accesibilitate trebuie să fie reflexivă).

Scanned with CamScanner

Concluzii

Am făcut, în capitolul 3, distincţia dintre două feluri de a idealiza: o idealizare liniară şi o alta structurală. Prima ridică, desigur, întrebări epistemologice şi metodologice, îndeosebi atunci când e dusă la limite care în principiu nu pot fi atinse. Dar în anumite contexte idealizarea liniară nu produce ceva nou: lumile ficţionale postulate prin folosirea ei nu sunt prin natura lor de alt tip decât cele care sunt sau pot fi actuale.

Să luăm ca exemplu cercetările din economie – dar şi din ştiinţa politică, relaţii internaţionale sau sociologie – care fac apel la conceptul de alegere raţională, în particular la teoria jocurilor. Două moduri de a idealiza sunt centrale în această abordare. Primul priveşte actorii. În mod standard[204] se admite că actorii sunt pe deplin raţionali: au o cunoaştere totală a structurii jocului, au capacitatea de a calcula perfect consecinţele tuturor alternativelor relevante şi pot alege între alternative potrivit unei strategii bine definite. Cunoaşterea structurii jocului înseamnă nu numai cunoaşterea tuturor alternativelor disponibile, ci şi a felului în care sunt ceilalţi actori şi a felului în care actorii interacţionează între ei. Aici apare al doilea mod de a idealiza care e presupus în teoria jocurilor: fiecare actor are o cunoaştere perfectă a tuturor

---

[204] Nu voi avea aici în vedere modele de "generaţia a doua", în care raţionalitatea actorilor este definită mai restrâns (de ex., ca raţionalitate limitată în sensul lui H. A. Simon), iar instituţiile sunt luate ca relevante.

Scanned with CamScanner

celorlalţi actori. Cunoaşte care le sunt preferinţele, cum vor răspunde atunci când ceilalţi adoptă o strategie sau alta; şi, foarte important, actorii au o cunoaştere comună asupra jocului. Cunoaşterea comună constă în următoarele. Să zicem că suntem la o masă, iar cineva spune cu glas tare: am o sticlă de vin bun. Fiecare aude acest lucru, deci faptul că există o sticlă de vin e o cunoaştere mutuală. Dar avem ceva mai mult: fiecare ştie că celălalt ştie de existenţa sticlei; fiecare ştie că fiecare ştie că fiecare ştie că există acea sticlă – şi tot aşa la nesfârşit. În acest caz se poate spune că existenţa sticlei de vin este o cunoaştere comună a membrilor grupului. E limpede că avem aici o idealizare în privinţa capacităţilor noastre de a cunoaşte[205], căci nimeni nu poate face – ba chiar într-un timp aşa de scurt! – o infinitate de inferenţe.

Care e, în apelul la teoria jocurilor, relevanţa acestor idealizări? Un prim răspuns este că ele sunt teoretic folositore, deşi nu descriu nicidecum lumea reală. Unul dintre cele mai cunoscute argumente în acest sens pleacă de la o construcţie ipotetică propusă de Hardin (1968): e vorba de "tragedia bunurilor comune". Să ne gândim, scrie el, la o păşune pe care se află mai multe cirezi de vaci. Vreme îndelungată văcarii au folosit acea păşune fără probleme: numărul vacilor era îndeajuns de mic încât păşunea să se regenereze în chip natural de-a lungul fiecărui an. Dar, în timp, fiindcă păşunea era un sistem de resurse atractiv, numărul de vaci şi chiar şi numărul de cirezi au crescut şi s-a

---

[205] Am scris intenţionat "aici", fiindcă există abordări care definesc cunoaşterea comună altfel decât prin apelul la o infinitate de iterări ale operatorului cunoaşterii.

Scanned with CamScanner

ajuns la o situaţie în care pericolul suprapopulării păşunii a devenit acut. Or, creşterea în continuare a acestui număr conduce inevitabil la suprautilizarea păşunii – cu nedoritul rezultat că aceasta nu se va mai putea regenera şi, deci, că nici măcar vacile existente nu vor mai putea găsi hrana necesară. Să presupunem acum că văcarii sunt persoane raţionale. Ceea ce înseamnă că, având o cunoaştere perfectă pe cele două dimensiuni pe care le-am menţionat mai devreme, ei vor încerca să îşi maximizeze utilitatea. Fiecare dintre ei va judeca în felul următor: dacă adaug cirezii mele încă o vacă, atunci utilitatea pe care o voi obţine este 1; dar noua vacă va creşte pericolul suprautilizării păşunii, deci voi avea şi costuri. Însă acestea se distribuie între toţi văcarii şi deci pentru mine ele sunt egale cu $1/n$, unde n este numărul total al vacilor aflate pe păşune. Or, este evident că pentru mine câştigurile sunt mai mari decât costurile – ca urmare alternativa pe care este raţional să o aleg este aceea de a adăuga încă o vacă cirezii mele. Dar dacă toţi văcarii sunt raţionali, ei toţi vor judeca în acelaşi fel şi deci fiecare va decide să adauge noi vaci cirezii sale. Or, astfel păşunea se va suprapopula, nu se va mai putea regenera şi, posibil, văcarii îşi vor pierde o mare parte din cirezi, din cauza lipsei de hrană. Vrând să acţioneze raţional, deci să îşi maximizeze utilitatea, ei vor aluneca spre o situaţie în care rezultatele vor fi mai proaste decât dacă nu ar fi procedat raţional. Bunul comun (păşunea), conchide Hardin, va fi distrus: e tragic ce se întâmplă cu bunurile comune nu în sensul că desfăşurarea lucrurilor va conduce la o situaţie nefericită, ci în acela că un astfel de deznodământ pare să fie de neocolit.

Scanned with CamScanner

Logica acestui exemplu a părut constrângătoare. De aceea chiar decidenţii politici au tins să accepte modelul lui Hardin şi au considerat că în situaţiile reale în care avem ocurenţe ale acestei dileme trebuie să fie recomandate acţiuni (politici) care să impună reguli de comportament al actorilor implicaţi. Dar cercetări mai atente – iar lucrările publicate de E. Ostrom în acest sens sunt între cele mai relevante (de exemplu, Ostrom: 1990) – au arătat că modelul lui Hardin e numai unul dintre multele posibile, că în cele mai multe cazuri reale actorii reuşesc ei înşişi să evite "tragedia" şi să nu distrugă bunul comun. De aceea, pentru a înţelege modalităţile în care diverse grupuri umane au reuşit în cursul istoriei să facă faţă situaţiilor în care tragedia este posibilă e greşit ca interesul să se concentreze asupra situaţiilor ideale precum păşunea lui Hardin: e nevoie să înţelegem mai bine logica situaţiilor concrete în care tragedia a fost împiedicată.

Totuşi, de aici nu rezultă că situaţiile ideale sunt doar ficţiuni fără adevăr. Modelele ideale sunt corecte în unele situaţii, în care ele descriu corect comportamentul actorilor. Ele nu sunt utopice, căci pot descrie chiar şi comportamentul pe care îl au indivizii în situaţii reale[206], nu numai comportamentul pe care ei l-ar avea dacă ar fi situaţi în condiţii ideale, precum pieţe idealizate sau state idealizate (Ostrom 1990, p. 216).

Ca urmare, situaţiile ideale nu trebuie nici respinse, dar nici considerate ca definind singurele modele corecte. Ele

---

[206] Cele create în condiţii de laborator sunt un exemplu (Ostrom: 2005, p. 70). Mai mult, în unele aranjamente reale (de exemplu, în medii extem de competitive), teoria clasică a comportamentului individual generează rezultate empiric confirmate (Ostrom: 2012, p. 59.)

Scanned with CamScanner

sunt modele la care putem face apel, la fel ca la multe alte modele. Ele nu au un rol sau un statut privilegiat. Într-o abordare liniară procedurală modelele ideale sunt întotdeauna de același tip ca cele care descriu cazuri mai apropiate de cele reale. La fel ca și alte modele, cele ideale ne ajută să creștem cunoașterea: când sunt formulate prima dată ele deschid noi căi de cercetare teoretică; iar la sfârșit putem conchide că reușesc să descrie corect cel puțin unele dintre cazurile reale.

Lucrurile stau însă altfel atunci când ne raportăm la celălalt fel de idealizare: cea substanțială, îndeosebi cea structural substanțială. Am văzut că starea ideală care e propusă prin ea nu poate sta în rând cu stările reale sau fezabile ale lumii. Ea e de altă natură – și de aceea trecerea de la starea ideală la stările reale se confruntă cu o prăpastie prea adâncă[207].

Am argumentat pe larg că sunt posibile mai multe interpretări ale stării ideale. Cea epistemologică sugerează că aceasta folosește în încercările noastre de a cunoaște lumea; că a vorbi despre lumea reală și felul în care aceasta fost, este sau va fi presupune că știm ce e starea ideală și că deci cunoașterea noastră a lumii reale depinde de cunoașterea idealului. A doua interpretare este ontologică: trebuie să luăm starea ideală ca ceva de sine stătător, nu neapărat în sensul tare al lui Platon (ca locuitoare într-o lume a formelor perfecte), nici măcar ca ceva de conceput, deși nu e situat nici

---

[207] Această chestiune a fost tratată mai pe larg în secțiunea IV5, în contextul discutării unor interpretări alternative ale ideii de fezabilitate.

Scanned with CamScanner

undeva, nici cândva (vezi utopiile şi ucroniile care au proliferat), dar oricum ca un fiind care ghidează evaluările noastre. În această interrpetare, o societate e dreaptă sau nu după cum o putem raporta la acel ideal.

În capitolul 4 am respins această interpretare şi am argumentat în favoarea unei alte modalităţi de a înţelege idealul. Lăsând laoparte ispita de a-l înţelege fie în sens epistemologic, fie ontologic, am susţinut o abordare metodologică: idealul constă în reguli de a construi ceea ce dorim, sperăm ori pretindem – adică în unelte de a produce chipul unei lumi noi. Dacă o astfel de interpretare este corectă, atunci implicaţiile ei bat foarte departe. Cea mai importantă constă în dubiile pe care le aruncă asupra modului nostru obişnuit de a argumenta, în primul rând în chestiuni cu caracter normativ, dar nu numai. Dubiile privesc ispita de a considera că nu putem evalua un obiect, un eveniment, un fenomen, o stare decât în raport cu ceva de acel gen pe care îl luăm ca etalon. Întreg capitolul 4 poate fi citit ca o respingere a acestei supoziţii. În particular, ultima lui secţiune încearcă să ofere dezvoltări mai riguroase, tehnice, ale acestei noi perspective.

Din păcate, acel capitol nu a fost şi locul în care să fi putut dezvolta perspectiva alternativă. Cititorul o poate găsi în cartea mea *Lumea lui Anaxagora* (Miroiu 2017a). Acolo am propus apelul, în locul idealurilor, la entităţile reflexive – acele obiecte, evenimente, fenomene sau stări care reuşesc să întemeieze judecăţile noastre de un fel sau altul, datorită faptului că îmbină două proprietăţi aparent contradictorii şi a căror apropiere pare de aceea paradoxală: pe de o parte, sunt de aceleaşi natură cu obiectele, evenimentele,

Scanned with CamScanner

fenomenele sau stările pe care vrem să le înțelegem, iar pe de altă parte ele sunt capabile să le explice, să dea seamă de ele, să le pună sub o înțelegere teoretică[208].

Entitățile reflexive pot fi găsite în felurite locuri, unde ne așteptăm și unde nu; dar de fiecare dată ele instanțiază o aceeași logică. Am dat chiar mai devreme un exemplu în acest sens: înțeleptul practic al lui Aristotel. Cred că el sintetizează cât se poate de bine obiectivul meu fundamental din această carte: departe de strategia care acordă prioritate idealului, înțeleptul practic este nu doar un concept abstract, ci și expresia umană a felului în care este o entitate reflexivă. El este atât un om din societate (rezultat al unui proces educativ și exersat îndelung în comportamente conforme cu virtutea), cât și un standard moral.

---

[208] Celor două feluri de idealizări le lipsește una dintre aceste condiții: în idealizările liniare idealul este într-adevăr în rând cu stările reale sau fezabile. Dar nu are capacitatea de a le explica; de aici apare nevoia de a indica separat logica stărilor reale. În idealizările structurale e invers: idealul pe care ele în definesc are capacitatea de a explica stările reale, felul în care el funcționează. Dar starea ideală nu este de aceeași natură cu stările reale. Ca urmare, niciuna din cele două proceduri nu poate să ne conducă spre entități reflexive.

Scanned with CamScanner

Referințe bibliografice

Acemoglu, D., Robinson, J.A. (2012). *Why Nations Fail*, Crown Publishers, New York; ed. rom. *De ce eșuează națiunile*, Litera, București, 2015.

Adam, J. (ed.) (2009). *The* Republic *of Plato*, Cambridge University Press, Cambridge.

Aligica, P.D., Evans, A.J. (2009). Thought experiments, counterfactuals and comparative analysis, *Review of Austrian Economics*, 22, pp. 225 – 239.

Aligică, P.D., Tarko, V. (2012). Polycentricity: From Polanyi to Ostrom, and Beyond, *Governance*, 25 (2), pp. 237 – 262.

Anderson, E. (2010). *The Imperative of Integration*. Princeton University Press, Princeton, NJ.

Appiah, K. A. (2017). *As If. Idealization and Ideals*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Aristotel (1988). *Etica Nicomahică*, Editura Științifică și Enciclopedică, București.

Aristotel (2001). *Politica*, IRI, București.

Aristotel (2005). *Protrepticul*, Humanitas, București.

Aristotle (1885). *Politics*, vol. 1, trad. W. Jowett, Clarendon Press, Oxford.

Baár, M. (2016). Echoes of the *Social Contract* in Central and Eastern Europe 1770 – 1825, in Lifschitz, A. (ed.), *Engaging with Rousseau*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 95 – 113.

Barry, B. (1989). *A Treatise on Social Justice. Vol. I: Theories of Justice*, Harvester, London.

Scanned with CamScanner

Barwise, J., Perry, J. (1983). *Situations and Attitudes*, The MIT Press, Cambridge.
Becker, A. (2017). Thought experiments in Plato, în Stuart et al. (eds.), *The Routledge Companion to Thought Experiments*, Routledge, London.
Blackburn, P., de Rijke, M., Venema, Y. (2001). *Modal Logic*, Cambridge University Press, Cambridge.
Blaga, L. (1995). *Gândirea românească în Transilvania în secolul al XVIII-lea*, în *Opere*, vol. 12, Editura Minerva, București.
Blaga, L. (2013). Experimentul și spiritul matematic, în *Trilogia cunoașterii*, Humanitas, București.
Bochmann, K., Stiehler, H. (2018). *Introducere în istoria limbii și literaturii române*, Cartier, Chișinău.
Brendel, E. (2018). The argument view: are thought experiments mere picturesque arguments?, în Stuart et al. (eds.), *The Routledge Companion to Thought Experiments*, pp. 281 – 292.
Brown, J. R. (1991). *The Laboratory of the Mind. Thought Experiments in the Natural Science*, Routledge, London.
Brown, J. R. (2004). Peeking into Plato's heaven, *Philosophy of Science*, 71, pp. 1126 – 1138.
Buchanan, A. (2004) *Justice, Legitimacy, and Self-Determination*, Oxford University Press, Oxford.
Budai-Deleanu, I. (1956). *Trei viteji*, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, București.
Budai-Deleanu, I. (1991). *Despre originile popoarelor din Transilvania*, vol. I, Editura Enciclopedică, București.
Budai-Deleanu, I. (1999). *Țiganiada*, Editura Amarcord, Timișoara, ediție îngrijită de Florea Fugariu.

Scanned with CamScanner

Bull, R., Segerberg, K. (2001). Basic Modal Logic, în Gabbay, D. M., Guenthner, F., *Handbook of Philosophical Logic*, vol. 3, Kluwer, Amsterdam, pp. 1 – 81.
Cantemir, D. (2001). *Descrierea Moldovei*, Litera Internaţional, Chişinău.
Cartwright, N. (1983). *How the Laws of Physics Lie*, Oxford University Pres, Oxford.
Cartwright, N. (1989). *Nature's Capacities and their Measurement*, Oxford University Press, Oxford.
Călinescu, G. (1982). *Istoria literaturii române. De la origini până în prezent*, Editura Minerva, Bucureşti.
Călinescu, G. (1982). *Istoria literaturii române. De la origini până în prezent*, Editura Minerva, Bucureşti.
Ceauşescu, I., Constantiniu, F., Ionescu, M. (1985). *200 de zile mai devreme. Rolul României în scurtarea celui de-al doilea război mondial*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti.
Cioran, E. (1992). *Istorie şi utopie*, Humanitas, Bucureşti.
Cioran, E. (2011). *Schimbarea la faţă a României*, Humanitas, Bucureşti.
Cohen, G.A. (2008). *Rescuing Justice and Equality*, Harvard University Pres, Cambridge, Mass.
Condorcet, Marquis de (1795). *Esquisse d'une tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris; ediţia electronică la https://fr.wikisource.org/wiki/Esquisse_d%E2%80%99un_tableau_historique_des_progr%C3%A8s_de_l%E2%80%99esprit_humain/Introduction.
Creangă, I. (1979). *Poveşti, povestiri, amintiri*, Editura Ion Creangă, Bucureşti.
Dahl, R. A. (1957). The Concept of Power, *Behavioral Science*, 2 (3), pp. 201 – 215.
Dante, A. (2000). *Divina comedie*, Polirom, Iaşi.

Scanned with CamScanner

Dawid, R. (2013). *String Theory and the Scientific Method*, Cambridge University Press, Cambridge.
Descartes, R. (1957). *Discurs asupra metodei*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti.
Dobrogeanu-Gherea, C. (1977). Neoiobăgia. Studiu economico -sociologic al problemei noastre agrare, în *Opere complete*, vol. 4, Editura Politică, Bucureşti.
Einstein, A., Infeld, L. (1957). *Evoluţia fizicii*, Editura Tehnică, Bucureşti.
Engels, F. (1964a). Dezvoltarea socialismului de la utopie la ştiinţă, în Marx, K., Engels, F., *Opere*, vol. 19, Editura Politică, Bucureşti.
Engels, F. (1964b). Anti-Dühring, în Marx, K., Engels, F., *Opere*, vol. 20, Editura Politică, Bucureşti.
Estlund, D. (2014). Utopophobia, *Philosophy & Public Affairs*, 42, 2, pp. 113 – 134.
Flonta, M. (2017). *Răspântii ale gândirii*, Humanitas, Bucureşti.
Foster, J. (2004).*The Divine Lawmaker*, Clarendon Press, Oxford.
Galileo, G. (1638; 1961). *Dialoguri asupra ştiinţelor noi*, Editura Academiei, Bucureşti.
Gaus, G. (2016). *The Tyranny of the Ideal*, Princeton University Press, Princeton.
Gauthier, D. (1986). *Morals by Agreement*, Clarendon Press, Oxford.
Giere, R. (1999). *Science Without Laws*, The University of Chicago Press, Chicago.
Gilabert, P., Lawford-Smith, H. (2012). Political feasibility: A conceptual exploration, *Political Studies*, 60, pp. 809 – 825.

Scanned with CamScanner

Giurescu, C.C. (1946). *Istoria românilor din cele mai vechi timpuri până la moartea regelui Carol I*, Cugetarea – Georgescu Delafras, Bucureşti.
Giurescu, C.C. (1976). *Istoria pădurii româneşti*, Ceres, Bucureşti.
Grundmann, Th. (2018). Platonism and the a priori in thought experiments, în Stuart et al. (eds.), *The Routledge Companion to Thought Experiments*, pp. 293 – 308.
Gusti, D. (1932). *Curs de etică*, îngrijit de D.C. Amzar şi Ernest Bernea; editat de Dem. N. Vasilescu, Universitatea din Bucureşti, Bucureşti.
Hamlin, A., Stemplowska, Z. (2012). Theory, ideal theory and the theory of ideals, *Political Studies Review*, 10, pp. 48 – 62.
Hardin, G. (1968). The Tragedy of the Commons, *Science*, 162, pp. 1243 – 1248.
Hayek, F. A. (1991). The Trend of Economic Thinking, în *The collected Works of F.A. Hayek, vol 3: The Trend of Economic Thinking*, Routledge, London.
Hayek, F. A. (2010). Engineers and Planners, în *The collected Works of F.A. Hayek, vol 13: Studies on the Abuse and the Decline of Reason*, The University of Chicago Press, Chicago.
Hayek, F. A. (2014). The facts of the social sciences, în *The collected Works of F.A. Hayek, vol 15: The Market and Other Orders*, The University of Chicago Press, Chicago.
Hayek, F.A. (1973). *Law, Legislation and Liberty*. Vol. I: *Rules and Order*, The University of Chicago Press, Chicago.
Hinton, T. (2015). Liberals, radicals, and the original position, în Hinton, T. (ed.), *The Original Position*, Cambridge University Press, Cambridge. 2015
Hume, D. (1748; 1987). *Cercetare asupra intelectului omenesc*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti.

Scanned with CamScanner

Hume, D. (1993). Of Interest, în *Selected Essays*, Oxford University Press, Oxford, pp. 177 – 187.
Iorga, N. (1997). *Istoria literaturii românești*, Litera, Chișinău.
Îndreptarea legii (1962). Editura Academiei, București.
Jones, M. R. (2005). Idealization and Abstraction: A Framework, în Jones, M. R., Cartwright, N. (eds.), *Idealization XII: Correcting the Model. Idealization and Abstraction in the Sciences*, Rodopi, Amsterdam.
Kant, I. (1972). *Întemeierea metafizicii moravurilor*, Editura Ştiinţificã, Bucureşti.
Kant, I. (2009). *Critica raţiunii pure*, Univers Enciclopedic, București.
Koopmans, T. C., Montias, J. M. (1971). On the Description and Comparison of Economic Systems, A. Eckstein, A. (ed.), *Comparison of Economic Systems: Theoretical and Methodological Approaches,* University of California Press, Berkeley, pp. 27 – 78.
Kuhn, Th. (1982). O funcție pentru experimentele mintale, în *Tensiunea esenţială*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, București, pp. 282 – 306.
Lewis, D. (1973a). *Counterfactuals*, Blackwell, Oxford.
Lewis, D. (1973b). Causation, *Journal of Philosophy*, 70, pp. 556 –567.
Lewis, D. (2000). Causation as Influence, *Journal of Philosophy*, 97, pp. 182 – 97.
Liiceanu, G. (1991). *Jurnalul de la Păltiniș. Un model paideic în cultura umanistă*, Humanitas, București.
Liiceanu, G. (2018). *Așteptând o altă omenire*, Humanitas, București.
Lucretius Carus, T. (1987). *Poemul naturii*, Minerva, București.

Scanned with CamScanner

Mackie, J. L. (1977). *Ethics. Inventing right and wrong*, Penguin Books, London.
Manoilescu, M. (1942). *Rostul şi destinul burgheziei române*, Georgescu-Delafras, Bucureşti.
Manolescu, N. (2008). *Istoria critică a literaturii române. 5 secole de literatură*, Paralela 45, Piteşti.
Marx, K. (1966). Capitalul, vol. 1, în Marx, K., Engels, F., *Opere*, vol. 23, Editura Politică, Bucureşti.
McMullin, E. (1978). The Conception of Science in Galileo's Work, în Butts, R. E., Pitt, J. C. (eds.), *New Perspectives on Galileo*, D. Reidel, Dordrecht, pp. 209 – 257.
Miroiu, A. (1999). *Filosofie fără haine de gală*, ALL, Bucureşti.
Miroiu, A. (2001). *Argumentul ontologic*, All, Bucureşti.
Miroiu, A. (2009). *Introducere în filosofia politică*, Polirom, Iaşi.
Miroiu, A. (2016). *Fuga de competiţie*, Polirom, Iaşi.
Miroiu, A. (2017a). *Lumea lui Anaxagora*, Polirom, Iaşi.
Miroiu, A. (2017b). *O introducere în ştiinţa politică*, Tritonic, Bucureşti.
Miroiu, M. (2005). *Drumul către autonomie. Teorii politice feministe*, Polirom, Iaşi.
Miron Costin (1958). *Opere*, Editura de Stat pentru Literatură şi Artă, Bucureşti.
Montesquieu (1964). *Despre spiritul legilor*, vol. I, Editura Ştiinţifică, Bucureşti.
Morrison, M. (2005). Approximating the Real: The Role of Idealizations in Physical Theory, în Jones, M. R., Cartwright, N. (eds.), *Idealization XII: Correcting the Model. Idealization and Abstraction in the Sciences*, Rodopi, Amsterdam.
Morus, Th., Campanella, Th. (2007). *Utopia. Cetatea soarelui*, Antet, Bucureşti

Scanned with CamScanner

Mumford, S. (2004). *Laws in Nature*, Routledge, Oxford.
Mumford, S. (2005). Laws and Lawlessness. *Synthese*, 144, pp. 397 – 413.
Mureşan, V. (2006). *Comentariu la* Republica *lui Platon*, Paideia, Bucureşti.
Mureşan, V. (2007). *Comentariu la Etica nicomahică*, Humanitas, Bucureşti.
Neculce, I. (2001). *Letopiseţul Ţării Moldovei*, Litera Intrnaţional, Bucureşti – Chişinău.
Noica, C. (1991 [1944]). *Pagini despre sufletul românesc*, Humanitas, Bucureşti.
Noica, C. (1993). *Modelul cultural european*, Humanitas, Bucureşti.
Noica, C. (1996a). *Cuvînt împreună despre rostirea românească*, Humanitas, Bucureşti.
Noica, C. (1996b). *Sentimentul românesc al fiinţei*, Humanitas, Bucureşti.
Noica, C. (1997). *Manuscrisele de la Cîmpulung. Reflecţii despre ţărănime şi burghezie*, Humanitas, Bucureşti.
Noica, C. (1998). *Devenirea întru fiinţă. Scrisori despre logica lui Hermes*, Humanitas, Bucureşti.
North, D.C. (1990). *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*, Cambridge University Press, Cambridge.
Norton, J. (1996). Are thought experiments just what you thought?, *Canadian Journal of Philosophy*, 26, pp. 333 – 366.
Norton, J. D. (2004). On thought experiments: Is there more to the argument?, *Philosophy of Science*, 71, pp. 1139 – 1151.
Nowak, L. (1980). *The Structure of Idealization*, Springer.

Scanned with CamScanner

Nowak, L. (1992). The Idealizational Approach to Science. A New Survey, în Brzeziński, J., Nowak, L. (eds.), *Idealization III: Approximation and Truth*, Rodopi, Amsterdam.
O'Neill, O. (1996.). *Towards Justice and Virtue*, Cambridge University Prss, Cambridge.
Ober, J. (2005). Not by a Nose. The triumph of Antony and Cleopatra at Actium, 31 b.c., în Cowley, R. (ed.), *What if? 2. Eminent Historians Imagine What Might Have Been*, G. P. Putnam's Sons, New York, pp. 23 – 47.
Olson, M. (1993). Dictatorship, Democracy, and Development, *The American Political Science Review*, 87, 3, pp. 567 – 576.
Ostrom, E. (1990). *Governing the Commons. The Evolution of Institutions for Collective Action*, Cambridge University Press, Cambridge.
Ostrom, E. (2005). *Understanding institutional diversity*, Princeton University Press, Princeton.
Ostrom, E. (2012). Coevolving Relationships between Political Science and Economics, *Rationality, Markets and Morals*, 3 (54), pp. 51 – 65.
Ostrom, V. (2014). Polycentricity: the structural basis for self-governing societies, în Sabetti, F., Aligica, P.D. (eds.), *Choice, Rules and Collective Action: The Ostroms on the Study of Institutions and Governance*, ECPR Press, Colchester.
Pann, A. (2002). *Povestea vorbei*, Litera Internațional, Chisinău.
Partenie, C. (ed.) (2004). *Plato: Selected Myths*, Oxford University Press, Oxford.
Pascal (1998). *Cugetări*, Aion, București.
Paul din Alep (2014). *Jurnal de călătorie in Moldova și Valahia* (ed. Ioana Feodorov), Editura Academiei Române, Editura Istros a Muzeului Brăilei.

Scanned with CamScanner

Pecican, O. (2010). Ion Budai-Deleanu: autoportret politico-filosofic în *Ţiganiada*, în Ştef, T., *Povestirea Ţiganiadei*, Editura Paralela 45, Piteşti.
Platon (1976a). Criton, în *Opere*, vol. I, Editura Ştiinţifică şi Enciclopledică, Bucureşti.
Platon (1976b). Protagoras, în *Opere*, vol I, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti.
Platon (1986). Republica, în *Opere*, vol. V, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti.
Pleşu, A. (2008). *Minima moralia*, Humanitas, Bucureşti.
Polanyi, M. (2002). *The Logic of Liberty. Reflections and Rejoinders*, Routledge, Abingdon.
Protopopescu, L. (1967). *Noi contribuţii la biografia lui Ion Budai-Deleanu*, Editura Academiei, Bucureşti, 1967.
Quine, W. v. (1961), On What There Is, în *From a Logical Point of View*, second ed., Harper & Row, New York.
Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
Rawls, J. (1993). *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York.
Rawls, J. (1999a). *Collected Papers*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
Rawls, J. (1999b). *The Law of Peoples*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
Rawls, J. (2001). *Justice as Fairness. A Restatement*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
Rescher, N. (2007). *Conditionals*, The MIT Press, Cambridge, Mass.
Rosenberg, A. (2005). *Philosophy of Science. A Contemporary Introduction*, 2nd Ed., Routledge, New York.

Scanned with CamScanner

Rosetti, R. (1907). *Pentru ce s'au răsculat ţăranii*, Socec, Bucureşti.
Rousseau, J.-J. (2003). *Contractul social*, Editura Antet, Bucureşti.
Sahlins, M. (1972). *Stone Age Economics*, Aldine Atherton, Chicago.
Schelling, T. C. (1971). Dynamic models of segregation, *Journal of mathematical sociology*, 1(2), 143–186.
Schelling, T. C. (1978). *Micromotives and macrobehavior*, Norton, New York.
Sen, A. (2009). *The Idea of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
Sen, A. (2011). *Social Choice and the Idea of Justice*, la: https://kipdf.com/social-choice-and-the-idea-of-justice-amartya-sen-how-did-the-subject-of-social-_5ae20ded7f8b9adc5b8b45d8.html, accesat la 14.05.2018.
Simmel, G. (2011). *The Philosophy of Money*, Taylor & Francis e-Library, London New York..
Simmons, A.J. (2010). Ideal and nonideal theory, *Philosophy and Public Affairs*, 38, pp. 5 – 36.
Singleton, Ch. S. (2004). The Two Kinds of Allegory, în Bloom, H. (ed.), *Dante Alighieri*, Chelsea House Publishers, Philadelphia.
Slavici, I. (1897). *Poveţe pentru buna creştere a copiilor. Partea I: Noţiuni de etică şi de estetică*, Bucureşti, Tipografia G. A. Lăzăreanu.
Slavici, I. (1910). *Educaţiunea morală*, Bucureşti, Institutul de Arte Grafice şi Editura Minerva, Bucureşti.
Slavici, I. (2001). *Moara cu noroc*, Litera Internaţional, Chişinău.

Scanned with CamScanner

Small, A.W. (2001). *The Cameralists: The Pioneers of German Social Polity*, Batoche Books, Kitchener, Ontario.
Sorensen, R. A. (1992). *Thought Experiments*, Oxford University Press, Oxford.
Southwood, N. (2018). The feasibility issue, *Philosophy Compass*, 13, pp. 1 – 13.
Stahl, H.H., Stahl, P. (1968). *Civilizaţia vechilor sate româneşti*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti.
Stoicescu, N. (1971). *Cum măsurau strămoşii*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti
Stuart, M.T., Fehige, Y., Brown, J.R. (eds.) (2018). *The Routledge Companion to Thought Experiments*, Routledge, New York.
Tetlock, P. E., Belkin, A. (eds.) (1996). *Counterfactual thought experiments in world politics. Logical, methodological and psychological perspectives*, Princeton University Press, Princeton, N.J.
Thomson, J.J. (1995). O pledoarie pentru avort, în Miroiu A. (ed.), *Etică aplicată*, Alterntive, Bucureşti.
Tribe, K. (2016). Cameralism, în Faccarello, G., Kurz, H. D. (eds.), *Handbook on the History of Economic Analysis. Volume II: Schools of Thought in Economics*, Edward Elgar, Northampton, Mass., pp. 43 – 51.
Vaida, M. (1977). *Ion Budai-Deleanu*, Editura Albatros, Bucureşti.
Valentini, L. (2009). On the Apparent Paradox of Ideal Theory, *The Journal of Political Philosophy*, 17, pp. 332 – 355.
Van Benthem, J. (2001). Correspondence Theory, în Gabbay, D. M., Guenthner, F. (eds.), *Handbook of Philosophical Logic*, vol. 3, Kluwer, Amsterdam, pp. 325 – 408.

Scanned with CamScanner

Van Fraassen, B. C. (1989). *Laws and Symmetry*, Clarendon Press, Oxford.
Walker, M. (1978). Rights and Functions: The Social Categories of Eighteenth-Century German Jurists and Cameralists, *The Journal of Modern History*, 50 (2), pp. 234-251.
Weisberg, M. (2007). Three Kinds of Idealization, *The Journal of Philosophy*, 104, pp. 639 – 659.
Wiens, D. (2015). Political Ideals and the Feasibility Frontier, *Economics and Philosophy*, 31, pp. 447 – 477.
Williamson, T. (2005). Armchair philosophy, metaphysical modality and counterfactual thinking, *Proceedings of the Aristotelian Society*, CV (1), pp. 1 –23.

Scanned with CamScanner

Adrian Miroiu

ISPITA IDEALULUI

Despre lumile perfecte și cele fezabile

Filosofii morali au făcut apel în mod insistent la experimente mintale. Adesea au postulat stări ideale (de exemplu, o cetate perfectă, o societate în care există egalitate sau dreptate ideală) în raport cu care este evaluată lumea reală. Cartea cuprinde o critică extinsă și complexă a metodei idealului și ne invită să rezistăm ispitei de a judeca totul prin apelul la principii și legi abstracte, la construcții eterice. Căci contextul, situațiile concrete, chiar persoanele individuale, ne pot ghida practic pentru a face judecăți corecte și eficiente. Și nu e nevoie să avem în minte lumea cea mai bună pentru a clădi o lume mai bună.

Contrafactualii, mai întâi ● Metoda experimentelor mintale ● Patru exemple de experimente mintale moral-politice în gândirea românească: puterea exemplului (Slavici); călătorii de învățământ şi pregătire (Dobrogeanu-Gherea); carnetele de cecuri (Noica); o alegere constituțională (Budai-Deleanu) ● Două feluri de idealizări: liniară și structurală ● În contra stărilor ideale ● Stările ideale ca reguli de evaluare ● Despre ceea ce e fezabil

ISBN 978-606-749-424-2
9 786067 494242

www.tritonic.ro
blog.tritonic.ro

Recomandat de:

ARRP
Asociația Română de Relații Publice

Ilustrație coperta I: © Bubbersbb | Dreamstime.com

Scanned with CamScanner